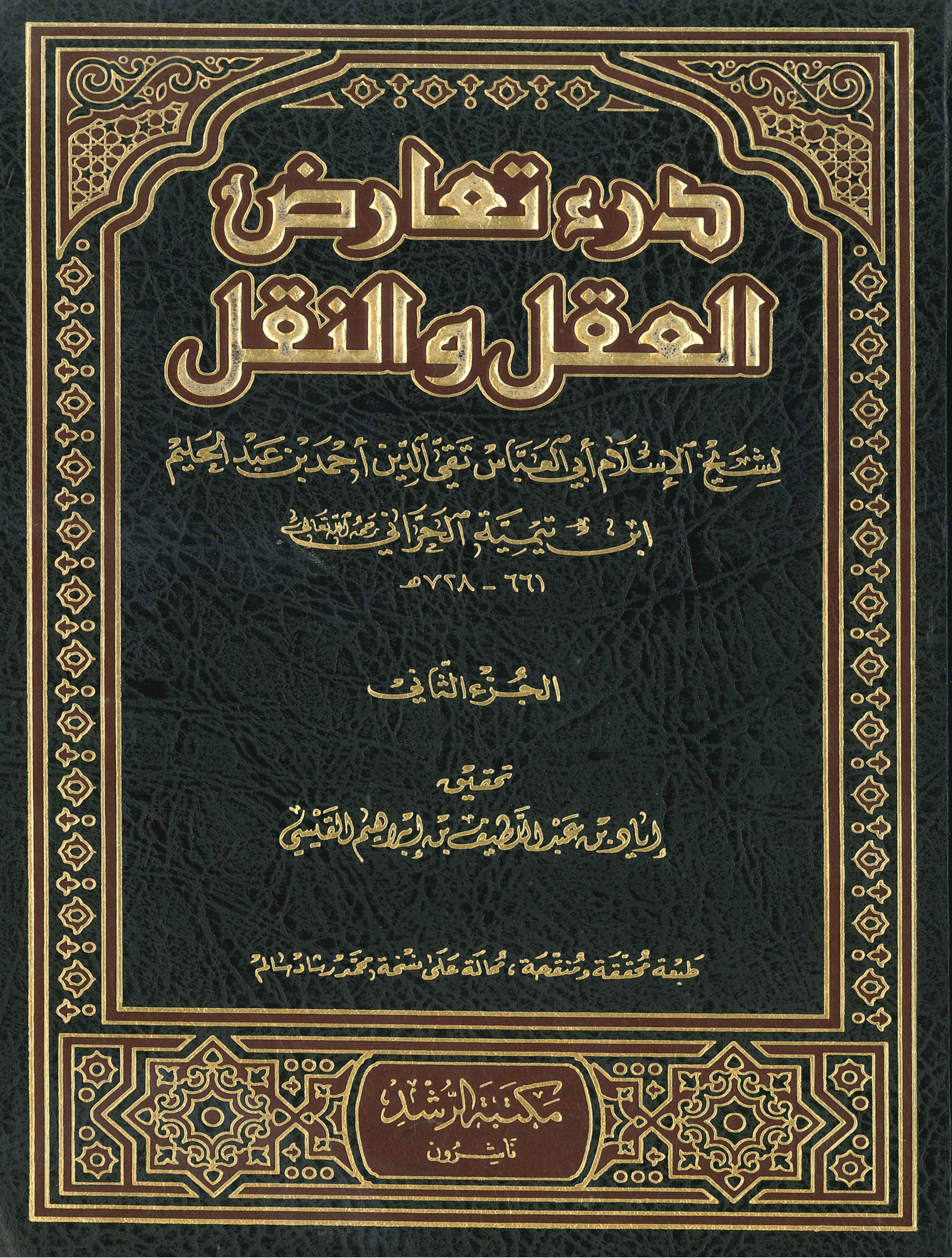

درء تعارض
العقل والنقل
لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم
ابن تيمية الحراني رحمه الله تعالى
٦٦١ - ٧٢٨هـ
الجزء الثاني
تحقيق
إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي
طبعة محققة ومنقحة، مقابلة على نسخة محمد رشاد سالم
مكتبة الرشد
ناشرون

درء تعارض العقل والنقل

لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

ابن تيمية الحراني رحمه الله تعالى

٦٦١ - ٧٢٨هـ

الجزء الثاني

تحقيق

إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي

طبعة محققة ومنقحة، محالة على نسخة محمد رشاد سالم

مكتبة الرشد

ناشرون

الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م

مكتبة الرشد ـ ناشرون
المملكة العربية السعودية ـ الرياض
شارع الأمير عبد الله بن عبد الرحمن (طريق الحجاز)
ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ ـ هاتف: ٤٥٩٣٤٥١ ـ فاكس: ٤٥٧٣٣٨١
E-mail: alrushd@alrushdryh.com
Website: www.rushd.com

فروع المكتبة داخل المملكة

★ الريـــــاض: فـرع طريـق الملـك فهـد: هاتف: ٢٠٥١٥٠٠ ـ فاكس: ٢٠٥٢٣٠١

★ فرع مكة المكرمة: شـارع الطائـف: هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ ـ فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦

★ فرع المدينة المنورة: شارع أبـي ذر الغفـاري: هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ ـ فاكس: ٨٣٨٣٤٢٧

★ فـرع جـدة: ميـدان الطـائـرة: هاتف: ٦٧٧٦٣٣١ ـ فاكس: ٦٧٧٦٣٥٤

★ فـرع القصيـم: بريـدة ـ طريـق المدينـة: هاتف: ٣٢٤٢٢١٤ ـ فاكس: ٣٢٤١٣٥٨

★ فـرع أبـهـا: شـارع الملـك فيصـل: تلفاكس: ٢٣١٧٣٠٧

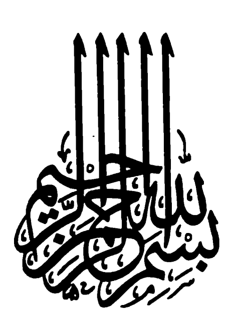
★ فـرع الـدمـام: شـارع الخـزان: هاتف: ٨١٥٠٥٦٦ ـ فاكس: ٨٤١٨٤٧٣

★ فـرع حائـل: هـاتـف: ٥٣٢٢٢٤٦ ـ فـاكـس: ٥٦٦٢٢٤٦

مكاتبـنا بالخـارج

★ القـاهـرة: مدينـة نصـر: هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥ ـ موبايل: ٠١٠١٦٢٢٦٥٣

★ بـيروت: بئر حسن: هاتف: ٠١/٨٥٨٥٠١ ـ موبايل: ٠٣/٥٥٤٣٥٣ ـ فاكس: ٠١/٨٥٨٥٠٢



[كلام عبد العزيز الكناني في مسألة القرآن وصفات الله والتعليق عليه:]

وقد يظن الظان أن كلامهم هو كلامه بعينه، وأنه كان يقول بقولهم، وأنَّ الله لا يقوم بذاته ما يتعلق بقدرته ومشيئته، وأن قوله من جنس قول ابن كُلاَّب. وليس الأمر كذلك، فإن عبد العزيز -هذا- له في الرد على الجهمية وغيرهم من الكلام مالا يعرف فيه خروج عن مذهب السلف وأهل الحديث./ ٢/٢٤٥

وذلك أنه قال بعد أن ذكر جوابه لبشر فيما احتج به بشر من النصوص مثل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الزمر:٦٢] وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف:٣] قال[١]: «فقال بشر: يا أمير المؤمنين عندي أشياء كثيرة، إلا أنه يقول بنص التنزيل، وأنا أقول بالنظر والقياس، فليدع مطالبتي[٢] بنص التنزيل، ويناظرني[٣] بغيره، فإن لم يدع قوله ويرجع عنه ويقول[٤] بقولي ويقر بخلق القرآن الساعة وإلا فدمي حلال»[٥].

---

(١) في كتاب «الحيدة» للإمام عبدالعزيز بن يحيى بن مسلم الكناني (ص٧٩ وما بعدها) نشر عبد العزيز بن عبدالرحمن آل الشيخ، مطبعة الإمام القاهرة، بدون تاريخ، وسيظهر فيما بعد أن النسخة التي رجع إليها ابن تيمية غير النسخة التي طبع عنها الكتاب وسيشير ابن تيمية إلى هذه النسخة الأخرى فيما بعد.(رشاد).

(٢) الحيدة: مناظرتي.

(٣) الحيدة: وليناظرني.

(٤) الحيدة: ويقول.

(٥) الحيدة: ..الساعة فدمي لك حلال.

وذكر عبد العزيز أنه طلب من بشر أن يناظره على وجه النظر والقياس ويدع مطالبته بنص التنزيل[١] -إلى أن قال[٢]:

٢/٢٤٦ **(فقال عبد العزيز: يا بشر، تسألني أم أسألك؟ فقال بشر:/ سل أنت[٣]، وطمع فيّ، وجميع أصحابه[٤]! وتوهموا أني إذا خرجت عن نص التنزيل[٥] لم أحسن أن أتكلم بشيء غيره[٦]. قال عبد العزيز[٧]: (فقلت: يا بشر، تقول: إن كلام الله مخلوق؟ قال: أقول: عن كلام الله مخلوق)[٨] قال[٩]: فقلت له: يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها: أن تقول: إن الله خلق القرآن -وهو عندي أنا كلامه- في نفسه، أو خلقه قائما بذاته ونفسه، أو خلقه في غيره، فقل ما عندك، قال بشر: أقول: إنه مخلوق، وإنه خلقه كما خلق الأشياء كلها. قال عبد العزيز: فقلت: يا أمير المؤمنين، تركنا القرآن ونصَّ التنزيل والسنن والأخبار عند هربه منها وذكر أنه يقيم الحجة[١٠]، وأنا أقول معه بخلق القرآن، فقد رجع بشر إلى الحيدة عن**

---

(١) الحيدة (ص٧٩-٨٠).

(٢) الحيدة (ص٨٠).

(٣) الحيدة: قال اسأل أنت.

(٤) الحيدة: هو أصحابه.

(٥) الحيدة: وظنوا أني إن خرجت عن الكتاب والسنة.

(٦) الحيدة: لم أحسن أن أتكلم بغيرها.

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة (ص٨٠).

(٨) الحيدة: فقلت يا بشر إن الله خلق كلامه؟ قال: أنا أقول إن الله خلق القرآن.

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة.

(١٠) الكلام المقابل لهذه العبارات في «الحيدة» موافق له في المعنى مع اختلاف في الألفاظ، وهكذا في العبارات التالية. (رشاد).

الجواب، وانقطع عن الكلام؛ فإن كان يريد أن يناظرني على أنه يجيبني عما أسأله عنه، وإلا فأمير المؤمنين أعلى عينا في صرفي، فإنما يريد بشر أن يقع/ معه من لا يفهم، فيخدعه عن دينه، ويحتج عليه بما لا يعقله، فتظهر حجته عليه، فيبيح دمه. ٢/٢٤٧

قال: فأقبل عليه المأمون فقال: أجب عبد العزيز عما سألك عنه، فقد ترك قوله ومذهبه وناظرك على مذهبك وما ادعيت أنك تحسنه وتقيم الحجة به عليه، فقال بشر: قد أجبته، ولكنه يتعنت، فقال المأمون: يأبى عليك عبد العزيز إلا أن تقول واحدة من ثلاث، فقال: هذا أشد طلبا من مطالبته بنص التنزيل، ما عندي غير ما أجبته به.

قال: فاقبل عليَّ المأمون فقال: يا عبد العزيز، تكلم أنت في شرح هذه المسألة وبيانها ودَعْ بشرا فقد انقطع عن الجواب من كل جهة[(١)].

فقلت: نعم، سألتُه عن كلام الله تعالى: أمخلوق هو؟ قال: نعم، فقلت له ما يلزمه في هذا القول، وهو واحدة من ثلاث لا بد منها[(٢)]: أن يقول إن الله خلق كلامه في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائما بذاته ونفسه[(٣)]، فإن قال «إن الله خلق كلامه في نفسه» فهذا محال[(٤)] لا يجد سبيلاً إلى القول به من قياس ولا نظر ولا

---

(١) ما سبق من العبارات موجود ولكنه مختصر في «الحيدة» (ص٨٠-٨١). (رشاد).

(٢) الحيدة (ص٨١): قلت نعم يا أمير المؤمنين سألت بشراً عن كلام الله مخلوق هو فقال نعم. قلت: له يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها.

(٣) الحيدة: بنفسه وذاته.

(٤) الحيدة: فهذا محال باطل.

معقول؛ لأن الله لا يكون مكانا للحوادث، ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء[1] إذا خلقه، تعالى الله عن ذلك وجل وتعظم!/ ٢/٢٤٨

وإن قال: «خلقه الله في غيره» فيلزمه في النظر والقياس أن كل كلام خلقه في غيره هو كلام الله عز وجل، لا يقدر أن يفرّق بينهما؛ فيجعل كلامه كلاما لله، ويجعل قول الكفر والفحش وكل قول ذمه الله وذم قائله: كلاما لله عز وجل، وهذا محال لا يجد السبيل إليه ولا إلى القول به؛ لظهور الشناعة والفضيحة والكفر على قائله، تعالى الله عن ذلك!

وإن قال: «خلقه قائما بنفسه وذاته» فهذا هو المحال الباطل الذي لا يجد إلى القول به سبيلا في قياس ولا نظر ولا معقول، لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم، كما لا تكون الإرادة إلا من مريد، ولا العلم إلا من عالم، والقدرة إلا من قدير، ولا يُرى ولا رُئيَ كلام قط قائم بنفسه يتكلم بذاته. وهذا مما لا يعقل ولا يعرف ولا يثبت في نظر ولا قياس ولا غير ذلك، فلما استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقا علم أنه صفة لله، وصفات الله كلها غير مخلوقة، فبطل قول بشر.

فقال المأمون: أحسنت يا عبد العزيز، فقال بشر: سَلْ عن غير هذه المسألة فلعله يخرج من بيننا شيء.

٢/٢٤٩ فقلت: أنا أَدَعُ هذه المسألة وأسأل عن غيرها، قال: سل،/ قال عبد العزيز: فقلت لبشر: ألست تقول[2]: إن الله كان ولا شيء، وكان ولمّا يفعل شيئاً ولمّا يخلق

---

(١) الحيدة: فيزيد بشيء.

(٢) ألست: ليست في «الحيدة» (ص٨٣).

شيئاً[١]؟ قال: بلى. فقلت: فبأي شيء حدثت الأشياء بعد أن لم تكن شيئاً؟ أهي أحدثت نفسها[٢] أم الله أحدثها؟ فقال: الله أحدثها، فقلت له: فبأي شيء حدثت الأشياء إذ أحدثها الله؟ قال: أحدثها بقدرته التي لم تزل. قلت له: إنه أحدثها بقدرته كما ذكرت، أفليس تقول: إنه لم يزل قادرا؟ قال: بلى. قلت له: فتقول: إنه لم يزل يفعل؟ قال: لا أقول هذا. قلت له: فلا بد أن يلزمك أن تقول: إنه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة، وليس الفعل هو القدرة؛ لأن القدرة صفة الله، ولا يقال لصفة الله هي الله ولا هي غير الله[٣]، فقال بشر: ويلزمك أنت أيضاً أن تقول: إن الله لم يزل يفعل ويخلق، وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله[٤].

قال عبد العزيز: فقلت لبشر: ليس لك أن تحكم علي وتُلْزِمني ما لا يلزمني وتحكي عني ما لم أقل، إني لم أقل:/ «إنه لم يزل الخالق يخلق، ولم يزل الفاعل يفعل» ليلزمني ٢/ ٢٥٠ ما قلت. وفي نسخة أخرى[٥]: «وإنما قلت إنه[٦] لم يزل الفاعل سيفعل، ولم يزل الخالق سيخلق؛ لأن الفعل صفة الله، والله يقدر عليه[٧]، ولا يمنعه منه[٨] مانع»

---

(١) الحيدة: هي حدثت بنفسها.

(٢) الحيدة: هي حدثت بنفسها.

(٣) الحيدة (ص٨٣): ولا يقال لصفات الله هي الله ولا هي غير الله.

(٤) الحيدة (ص٨٤): .. ذلك تبيناً أن المخلوق لم يزل مع الخالق.

(٥) الكلام التالي موافق لنسخة الحيدة المطبوعة (ص٨٤).

(٦) إنه: ليست في «الحيدة».

(٧) الحيدة: عليها.

(٨) الحيدة: منها.

قال بشر: أنا أقول إنه أحدث الأشياء بقدرته، فقل ما شئت، فقال[1] عبد العزيز: فقلت: يا أمير المؤمنين، قد أقر بشر أن الله كان ولا شيء، وأنه أحدث الأشياء بعد أن لم تكن شيئاً بقدرته، وقلت أنا: إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته، فلم يَخْلُ يا أمير المؤمنين أن يكون أول خلق خلقه الله خلق[2] بقول قاله، أو بإرادة أرادها، أو بقدرة قدَّرها، فبأي ذلك كان فقد ثبت أن ههنا إرادة ومريداً ومراداً، وقولا وقائلا ومقولا له، وقدرة قادراً ومقدوراً عليه، وذلك كله متقدم قبل الخلق، وما كان قبل الخلق متقدما فليس هو من الخلق في شيء. فقد كسَرْتُ قول بشر بالكتاب والسنة واللغة العربية والنظر والمعقول).

ثم ذكر حجة أخرى.

٢/٢٥١ والمقصود هنا: أن عبد العزيز احتج بتقسيم حاصر معقول، فإن الله/ تعالى إذا خلق شيئا فإما أن يخلقه في نفسه، أو في غيره، أو يخلقه قائما بنفسه، وقد أبطل الأقسام الثلاثة.

ولا ريب أن المعتزلة يقولون: إنه خلقه في غيره، فأبطل ذلك عبد العزيز بالحجة العقلية التي يتداولها أهل السنة، وهو أنه قد عُلم بالاضطرار من دين الإسلام أن القرآن كلام الله، فإن كان مخلوقا في محل آخر غيره إلى الله ولزم أن يكون كل الكلام مخلوق في محل كلام الله، لتماثلها بالنسبة إلى الله، ويلزم أن يكون ما يخلقه تعالى من كلام الجلود والأيدي والأرجل كلام الله، فإذا قالوا: ﴿أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ وَهُوَ خَلَقَكُمۡ﴾ [فصلت:٢١] كان الناطق هو المُنْطِق، وبشر لم يكن من القدرية، بل كان ممن يقر

---

(١) الحيدة: قال.

(٢) خلق: ليست في «الحيدة».

بأن الله تعالى خالق أفعال العباد؛ فألزمه عبد العزيز أن يكون كلام كل مخلوق كلام الله، حتى قول الكفر والفحش، وهذا الإلزام صرح به حلولية الجهمية من الاتحادية ونحوهم كصاحب «الفصوص» و«الفتوحات المكية» ونحوه، وقالوا:

وكل كلام في الوجود كلامه ... سواء علينا نثره ونظامه[1]/ ٢/ ٢٥٢

ولهذا قال من قال من السلف: من قال: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ﴾ [طه:١٤] مخلوق، فقد جعل كلام الله بمنزلة قول فرعون، الذي قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ۝٢٤﴾ [النازعات:٢٤] لأن عنده هذا الكلام خلقه الله في الشجرة، وذلك خلقه في فرعون، فإذا كان هذا كلام الله كان هذا كلام الله.

كما قال سليمان بن داود الهاشمي - أحد أئمة الإسلام نظير الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وأبي بكر بن أبي شيبة وأمثالهم - قال: «من قال القرآن مخلوق فهو كافر، وإن كان القرآن مخلوقا كما زعموا فلم صار فرعون أَوْلى بأن يُخَلَّد في النار إذ قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ۝٢٤﴾ من هذا؟ وكلاهما عنده مخلوق، فأخبر بذلك أبو عبيد، فاستحسنه وأعجبه، ذكر ذلك البخاري في كتاب «خلق أفعال العباد»[2].

وكذلك ذكر نظير عبدالله بن المبارك وعبد الله بن إدريس ويحيى بن سعيد القطان. وهذا مبني على أن الله خالق أفعال العباد، فإذا كان قد خلق في محل: «انني انا الله لا إله إلا انا فاعبدني» وخلق في محل: «انا ربكم الاعلى» كان ذلك المحل الذي خلق فيه ذلك الكَلام أَوْلى بالعقاب من فرعون، وإذا كان ذلك كلام الله كان كلام فرعون كلام الله./ ٢/ ٢٥٣

---

(١) الفتوحات المكية (٤/ ١٤١).

(٢) خلق أفعال العباد (ص٣٦).

وأما كونه خلقه قائما بنفسه فهو ظاهر البطلان أيضاً، لأن الصفات لا تقوم بنفسها، ولكن الجهمية تقول: خلق علما لا في محل، والبصريون من المعتزلة يقولون: خلق إرادة وقدرة لا في محل، وطائفة منهم يقولون: خلق بخلق بعد خلق لا في محل، وهذه المقالات ونحوها مما يعلم فساده بصريح العقل.

وأما القسم الأول- وهو كونه سبحانه خلقه في نفسه- فأبطله عبد العزيز أيضاً، لكن ما في نفس الله تعالى يحتمل نوعين:

أحدهما: أن يُقال: أحدث في نفسه بقدرته كلاماً بعد أن لم يكن متكلما. وهذا قول الكرَّامية وغيرهم ممن يقول: كلام الله حادث ومحدث في ذات الله تعالى، وأن الله تكلم بعد أن لم يكن يتكلم أصلا، وأن الله يمتنع أن يقال في حقه: ما زال متكلما، وهذا مما أنكره الإمام أحمد وغيره.

والثاني: أن يُقال: لم يزل الله متكلما إذا شاء كما قاله الأئمة، وكل من هاتين الطائفتين لا تقول: «إن ما في نفس الله مخلوق» بل المخلوق عندهم لا يكون إلا منفصلا عن نفس الله تعالى، وما قام به من أفعاله وصفاته فليس بمخلوق.

ولا ريب أن بشرا وغيره من القائلين بخلق القرآن كانوا يقولون: إنه خلقه منفصلا عنه كما خلق غيره من المخلوقات، فأما نفس خلق الرب/ عند من يقول الخلق غير المخلوق- وهم الأكثرون- فلا يقولون: إن الخلق مخلوق. ومن قال بتجدّد ما يقوم به من الأفعال أو الإرادات أو الإدراكات لم يقل: إن ذلك مخلوق؛ فإنه إذا كان ثَمَّ خلقٌ وخالق ومخلوق لم يكن الخلق داخلا في المخلوق. ٢/٢٥٤

ولهذا كان من يقول: «إن كلام الله قائم بذاته» متفقين على أن كلام الله غير مخلوق، ثم هم بعد هذا متنازعون على عدة أقوال: هل يُقال: إنه معنى واحد أو خمسة معان لم تزل قديمة، كما يقوله ابن كُلاَّب والأشعري؟

أو أنه حروف وأصوات قديمة، أزلية لم تزل قديمة كما يذكر عن ابن سالم وطائفة؟

أو يقال: بل هو حروف وأصوات حادثة في ذاته بعد أن لم يكن متكلما، كما يقوله ابن كرّام وطائفة؟

أو يقال: إنه لم يزل متكلما إذا شاء، وإنه إذا شاء تكلم بصوت يُسمع وتكلم بالحروف، كما يذكر ذلك عن أهل الحديث والأئمة؟

والمقصود هنا أن ما قام بذاته لا يسميه أحد منهم مخلوقا، سواء كان حادثا أو قديما.

وبهذا يظهر احتجاج عبد العزيز على بشر؛ فإن بشرا من أئمة الجَهْمِية نُفاة الصفات، وعنده لم يقم بذات الله تعالى صفة ولا فعل/ ولا قدرة ولا كلام ولا إرادة، بل ما ثَمَّ ٢/ ٢٥٥ عنده إلا الذاتُ المجردة عن الصفات والمخلوقات المنفصلة عنها، كما تقول ذلك الجهمية من المعتزلة وغيرهم؛ فاحتجَّ عليه عبدُ العزيز بحجتين عقليتين:

إحداهما: أنه إذا كان كلام الله مخلوقا ولم يخلقه في غيره ولا خَلَقه قائما بنفسه: لزم أن يكون مخلوقا في نفس الله، وهذا باطل.

والثانية: أن المخلوقات المنفصلة عن الله خلقها الله بما ليس من المخلوقات: إما القدرة -كما أقر به بشر- وإما فعله وأمْرُه وإرادته -كما قاله عبد العزيز- وعلى التقديرين: ثبت أنه كان قبل المخلوقات من الصفات ما ليس بمخلوق، فبطَل أصلُ قول بشر والجهمية: إنه ليس لله صفة، وإن كل ما سوى الذات المجردة فهو مخلوق. وتبين أن الذات يقومُ بها معانٍ ليست مخلوقة. وهذا حجة مثبتة الصفات القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق على من نفى الصفات وقال بخلق القرآن، فإن كل مَنْ نفى الصفات لزمَه القولُ بخلق القرآن.

يبقى كلام أهل الإثبات فيما يقوم بذاته: هل يجوز أن يتعلق شيء منه بمشيئته وقدرته أم لا؟ وهل عبد العزيز ممن يُجَوِّز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته، أو ممن يقول: لا يكون المراد المقدور إلا منفصلا عنه مخلوقا؟ ويجعل المقدور هو المخلوق، وهما في الأصل قولان معروفان ذكرهما الحارثُ المحاسبي وغيره عن أهل السنة حسبما تقدم إيراده.

٢/٢٥٦ وهذا القول الثاني هو قول ابن كُلاَّب والأشعري ومَنْ وافقهما من/ أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم.

والقولُ الأوُل: هو قول أئمة أهل الحديث والهشامية والكرَّامية وطوائف من أهل الكلام من المرجئة، كأبي معاذ التومني وزهير الأثري وغيرهم ومَنْ وافق هؤلاء من أصحاب أبي حنيفة، ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم.

فقد يقول القائل: إن عبد العزيز مُوَافق لابن كُلاَّب؛ لأنه قال: إن الله لا يكون مكانا للحوادث، ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه، لكن إذا تدبر المتدبر سائر كلام عبد العزيز وجَده من أهل القول الأول: قول أهل الحديث؛ لأنه قال بعد هذا لبشر: بأي شيء حدثت الأشياء؟ قال: أحدثها الله بقدرته التي لم تزل، قال عبد العزيز: فقلت له: إنه قد أحْدَثها بقدرته كما ذكرت، أفلست تقول: إنه لم يزل قادراً؟ قال: بلى، فقلت له: فتقول: إنه لم يزل يفعل؟ قال: لا أقول هذا، قلت: فلا بد أن يلزمك أن تقول: إنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة؛ لأن القدرة صفة. وقال/ عبد ٢/٢٥٧ العزيز بعد هذا: لم أقل لم يزل الخالق يخلق ولم يزل الفاعل يفعل، وإنما الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع.

وقد أثبتَ عبدُ العزيز فعلا مقدوراً لله هو صفة له ليس من المخلوقات، وأنه به خَلَق المخلوقات، وهذا صريح في أنه يجعل الخلق غير المخلوق، والفعلَ غير المفعول، وأن

الفعل صفة لله، مقدور لله، إذّا شاء، ولا يمنعه منه مانع، وهذا خلاف قول الأشعري ومَنْ وافقه.

يبقى أن يقال: هذا الخلق- الذي يسمى التكوين- من الناس مَنْ يجعله قديما، ومنهم من يجعله مقدوراً ومُرَادا، وعبدُ العزيز صَرَّح بأن الفعل الذي به يُخلق الخلق مقدور له، وهذا تصريح بأنه يقوم بذات الله عنده ما يتعلق بقدرته، وما كان موجوداً مقدوراً لله فهو مراد له بالضرورة واتفاق الناس.

وأيضاً فإنه قال: قد أقر بشر أن الله أحدث الأشياء بقدرته، وقلت أنا: إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته؛ فقد صرح بأن القول يكون عن قدرته، فجعل قولَ الله مقدوراً له مع أنه صفة له عنده.

وهذا قول من يقول: إنه يقدر على التكلم، وإنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وليس هو قول من يقول: إن القول لازم له، لا يتعلق بقدرته ومشيئته./ ٢/٢٥٨

فتبين أن عبد العزيز الكناني يثبت أنه يقوم بذات الله تعالى ما يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يجعل كل واحد من ذلك قديماً، وإن كان النوع قد يكون قديماً، لأن بشرا لما قال له: أحدثها بقدرته التي لم تزل، قال له: أفليس تقول: لم يزل قادرا؟ قال: بلى، قال: فتقول إنه لم يزل يفعل؟ قال: لا، قال: فلا بد أن يلزمك أن تقول: إنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة.

وهذا لأنه إذا كان لم يزل قادرا ولا مخلوقَ ثُمَّ وُجِد مخلوق، لم يكن قد وُجد بقدرة بلا فعل، فإنه لو كان مجرد القدرة كافيا في وجوده بلا فعل للزم مقارنة المخلوق للقدرة القديمة.

وهذا المقام هو المقام المعروف، وهو أنه: هل يمكن وجود الحوادث بلا سبب حادث أم لا؟ فإن جمهور العقلاء يقولون: إن انتفاء هذا معلوم بالضرورة، وإن ذلك يقتضي الترجيح بلا مرجِّح، وهذا هو الذي ذكره عبد العزيز، بخلاف قول من يقول: أن نفس القادر يرجح أحد طرفي مقدوره بلا مرجح، كما يقوله أكثر المعتزلة والجهمية، أو بمجرد إرادة قديمة كما تقوله الكُلاَّبية والكرَّامية فإن هذا هو الذي ذكره بشر./ ٢/٢٥٩

يبقى هنا سؤال على عبد العزيز، وهو الذي ألزمه إياه بشر، حيث قال له: وأنت أيضاً يلزمك أن تقول: لم يزل يفعل ويخلق، وإذا كان كذلك ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله؛ لأن الحادث إن لم يفتقر إلى سبب حادث كَفَت القدرةُ القديمة، وإن افتقر إلى سبب حادث فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في الذي حدث به، فيلزم تسلسل الحوادث، فيلزمك أنه لم يزل يفعل ويخلق، فيكون المخلوق معه، فأجابه عبد العزيز بأني لم أقل «لم يزل الخالق يخلق، ولم يزل الفاعل يفعل، ليلزمني ما قلت، وإنما الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع» وفي النسخة الأخرى: «وإنما قلت: لم يزل الخالق سيخلق، والفاعل سيفعل، لأن الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع».

ومضمون كلامه: أنني لم أقل إن الله لم يزل يخلق الأشياء المنفصلة ويفعلها، ولا يلزمني هذا كما لزمك، لأنك جعلت المخلوقات تحصل بالقدرة القديمة من غير فعل من القادر يقوم به، فإذا لم تتوقف المخلوقات على غير القدرة، والقدرة قديمة، لزم وجود المخلوقات معها، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، والحدوث بلا سبب؛ لأن القدرة دائمة أزلاً/ وأبداً، ووجودُ المخلوقات ممكن، والممكن لا يترجح وجودُه على عدمه إلا بمرجح، وعند وجود المرجِّح التام يجب وجودُه، لأنه لو لم يجب لكان قابلا للوجود والعدم، فيبقى ممكنا كما كان، فلا يترجح إلا بمرجح تام. فتبين أن وجود ٢/٢٦٠

القدرة التي يمكن معها وجود المخلوقات لا يوجد المخلوق مع مجردها، بل لا بد من أمر آخر يفعله الرب.

قال عبد العزيز: وهذا الفعل صفة لله، ليس من المخلوقات المنفصلة عنه، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع، فأما قول القائل: «إن ذلك الفعل الذي لم يكن ثم كان بالقدرة وهو صفة» فإنه يسأل عن سبب حدوثه، كما يسأل عن سبب حدوث المخلوق به.

فيجيب عبد العزيز بأجوبة:

أحدها: الجواب المركب وهو أن يقول: تسلسل الآثار الحادثة إما أن يكون ممكنا وإما أن يكون ممتنعا، فإن كان ممكنا فلا محذور في التزامه، وإن كان ممتنعا لم يلزمني ذلك، ولا يلزم من بطلان التسلسل بطلانُ الفعل الذي لا يكون المخلوق إلا به، فإنا نعلم أن المفعول المنفصل لا يكون إلا بفعل، والمخلوق لا يكون إلا بخلق، قبل العلم بجواز التسلسل أو بطلانه، ولها كان كثير من الطوائف يقولون: الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، فيثبتون ذلك مع إبطال التسلسل، مثل كثير من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، ومن الصوفية/ وأهل الحديث والكلام من الكرَّامية ٢/ ٢٦١ والمرجئة والشيعة وغيرهم، وهؤلاء منهم من يقول: الفعل الذي هو التكوين قديم، والمكوَّن المنفصل حادث، كما يقولون مثل ذلك في الإرادة، ومنهم من يقول: بل ذلك حادث الجنس بعد أن لم يكن؛ وكلا الفريقين لا يقولون: إن ذلك مخلوق، بل يقولون: إن المخلوق وُجد به كما وُجد بالقدرة.

الجواب الثاني: أن يقول: ما ذكرته من التسلسل لازم لكل مُنْ قال: إن جنس الحوادث يكون بعد أن لم يكن، فهو لازم لك ولي إذا قلت بهذا، فلا اختص بجوابه، وأما وجودُ المفعول بدون فعل: فهذا لازم لك وَحْدَك، وهو الذي احتُججت به عليك،

فحجتي عليك ثابتة تُبطل قولك دون قولي. والإلزام الذي ذكرته أنت مشترك بيني وبينك، فلا يخصني جوابه.

الجواب الثالث: أن يقول: أنا قلت: الفعلُ صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع، والفعل القائم به ليس هو المخلوق المنفصل عنه، وإنما يجب أن يكون المخلوق معه في الأزل إذا ثَبَتَ أن الفعل يستلزم فعلا قبله، وأن الفعل اللازم يستلزم ثبوت الفعل المتعدي إلى المخلوق، فإن ذلك يستلزم ثبوت غير المخلوق.

٢/٢٦٢ وكل هذه المقدمات فيها ممانعات ومعارضات، وتحتاج إلى حجج لم/ يذكر المريسي منها شيئا، وعبد العزيز لم يلتزم شيئا من ذلك، وإنما التزم أن الفعل صفة لله تعالى، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع، وحجته يحصل بها المقصود.

وقوله في النسخة الأخرى- إن صح عنه: «إنما قلت لم يزل الفاعل سيفعل، والخالق سيخلق» قد نفى فيه أن يكون نفسُ الفعل قديما، فضلا عن أن يكون المفعول قديما.

وقوله: «إن الفعل صفة لله، والله يقدر عليه، لا يمنعه منه مانع» يمنع قدمَ عين الفعل، لا يمنع قدم نوعه، إلا أن يثبت امتناع تسلسل الآثار، وليس في كلامه تعرض لنفي ذلك ولا إثباته.

وقوله: «لم يزل سيفعل» إن صح عنه يحتمل معنيين: أحدهما: أنه لم يزل موصوفا بأنه سيفعل ما يفعله من جميع المفعولات أعيانها وأنواعها، كما يقوله من يقول بحدوث نوع الفعل القائم به كما يقوله من يقول بحدوث أنواع المنفصلات عنه. والثاني: أنه لم يزل الفاعل سيفعل شيئا بعد شيء؛ فهو متقدم على كل واحدٍ واحدٍ من أعيان المفعولات.

٢/٢٦٣ فعلى الأول يمتنع أن يكون شيء من أنواعها أو أعيانها قديما، وعلى/ الثاني لا يمتنع تقدم الأنواع، بل قد يمتنع تقدم أعيان المخلوقات، فلا يكون شيء من المخلوقات مع الله في الأزل على التقديرين.

وجُماعُ ذلك: أن الذي ألزمه عبد العزيز للمريسي لازم له، مبطل لقوله بلا ريب، وعليه جمهور الناس، فإن جماهير الناس يقولون: الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، وهذا قول جماهير الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وجماهير الصوفية وجماهير أهل الحديث، بل كلهم، وكثير من أهل الكلام والفلسفة أو جماهيرهم، فهو قول أكثر المرجئة من الكرَّامية وغيرهم، وأكثر الشيعة، وكثير من المعتزلة والكُلاَّبية، وكثير من الفلاسفة، ولأصحاب مالك والشافعي وأحمد في ذلك قولان؛ فالذي عليه أئمتهم: أن الخلق غير المخلوق، وهو آخر قول القاضي أبي يعلى وقول جمهور أصحاب أحمد، وهو الذي حكاه البغوي عن أهل السنة، وهو قول كثير من الكُلاَّبية.

وأما قوله: «إنه قادر على الفعل لا يمنعه منه مانع» فكلامه يقتضي أنه لم يزل قادرا على الفعل لا يمنعه منه مانع، وهذا الذي قاله هو الذي عليه جماهيرُ الناس؛ ولهذا أنكروا على من قال: لم يكن قادرا على الفعل في الأزل. وكان من يبغض الأشعري ينسب إليه هذا، لتنفر عنه قلوبُ الناس، وأراد أبو محمد الجويني وغيره تبرئته من هذا القول، كما قد ذكرناه في غير هذا الموضع./ ٢/ ٢٦٤

وإذا كان لم يزل قادرا على الفعل كان هذا صفة كمال، فلهذا قال عبد العزيز: «لأن الفعل صفة والله قادر عليه لا يمنعه منه مانع» وقد خلق المخلوقات بفعله فوُجدت بالفعل الذي هو الخلق، والفعل الذي هو الخلق بقدرة الله تعالى، والقدرة على خلق المخلوق هي القدرة عليه.

كما قال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ﴾ [يس:٨١] وقوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾﴾ [القيامة:٤٠] وقوله

تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱلۡقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبۡعَثَ عَلَيۡكُمۡ عَذَابٗا مِّن فَوۡقِكُمۡ﴾ [الأنعام:٦٥] الآية، ونحو ذلك مما فيه وصف الله بالقدرة على الأفعال المتناولة للمفعولات، وفيه بيان أن الخلق ليس هو المخلوق، ولا أن نفس خلقه للسموات والأرض هو السموات والأرض، والقدرة التي تزل ثم وجدت المخلوقات بدون فعل أصلا.

فيقول له المريسي: فذلك الفعل الذي هو صفته وهو يقدر عليه لا يمنعه منه مانع، إن كان قديما كان كالقدرة، وكان السؤال عليَّ كالسؤال عليك، وإن كان حادثا من غير تقدم فعل آخر سألتك عن سبب حدوثه بالقدرة التي لم تزل كما سألتني عن سبب حدوث المخلوق بالقدرة التي لم تزل، وإن كان ذلك الفعل كان بفعلٍ آخر وتسلسل/ ٢/٢٦٥ الأمر: لزم تسلسلُ الأفعال، ولزم أن يكون الفاعل لم يزل يفعل، والخالق لم يزل يخلق.

فيقول له عبد العزيز: لم أقل إنه قديم، بل قلت: إنه صفة، والله قادر عليه، لا يمنعه منه مانع، وما كان مقدورا له لا يمنعه منه مانع لم يجب أن يكون قديما معه، بل إن شاء فَعَله وإن شاء لم يفعله.

وأما سؤالك عن سبب حدوثه فهنا لأهل الإثبات جوابان:

أحدهما: -وهو جواب الكرَّامية ومن وافقهم- أن إثبات الفعل للمفعول والخلق للمخلوق لا بد منه، فإنَّا نعقل أن القادر على الفعل قبل أن يفعله ليس له فعل، فإذا فعله كان هناك فِعْلٌ به فَعَل المفعول، وخَلْق به خَلَق المخلوق، ونحن مقصودنا إثبات فعل وصفة لله تقوم به مغاير مخلوقاته، وكلامه من هذا الباب، ونحن لم نورد عليكم التسلسل، فإن ذلك باطل على قولنا وقولكم جميعا.

الجواب الثاني: أن يقول من يجيب به: لا يمتنع أن يكون قبل الفعل المعين ما هو أيضاً فِعْل فَعَله الله بقدرته، ولا يضرني التسلسل، فإن ذلك جائز ممكن، فإن هذا تسلسل في الأفعال والآثار والشروط، وهذا ليس بممتنع.

فعلى الجواب الأول: يظهر قوله: «إنما قلت لم يزل الخالق سيخلق وسيفعل، ولم أقل لم يزل يخلق ويفعل»./ ٢٦٦/٢

وأما على الجواب الثاني: فإذا قال: لم أقل لم يزل يخلق ويفعل، بل أقول: إنه لم يزل سيخلق وسيفعل، فنقرره بوجهين:

أحدهما: أن الفعل لا يستلزم وجود مخلوق، بل يكون الفعل قائما بنفسه بعد فعل قائم بنفسه، وهلم جرّا من غير وجود مخلوق منفصل عنه.

الثاني: أنه لو قُدِّر تسلسل المفعولات كتسلسل الأفعال فما من مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد أن لم يكن، فليس مع الله في الأزل شيء من المفعولات ولا الأفعال؛ إذ كان كل منهما حادثا بعد أن لم يكن، والحادث بعد أن لم يكن لا يكون مقارنا للقديم الذي لم يزل، وإذا قيل: «إن نوع الأفعال أو المفعولات لم يزل» فنوع الحوادث لا يوجد مجتمعاً، لا يوجد إلا متعاقبا، فإذا قيل: «لم يزل الفاعل يفعل، والخالق يخلق»- والفعل لا يكون إلا معيناً، والخلق والمخلوق لا يكون إلا معينا- فقد يُفهم أن الخالق للسموات والإنسان لم يزل يخلق السموات والإنسان، والفاعل لذلك لم يزل يفعله، وليس كذلك، بل لم يزل الخالق لذلك سيخلقه، ولم يزل الفاعل لذلك سيفعله، فما من مخلوق من المخلوقات ولا فعل من الأفعال إلا والرب تعالى موصوف بأنه لم يزل سيفعله، ليس موصوفا بأنه لم يزل فاعلا له خالقا له، بمعنى أنه موجود معه في الأزل، وإن قُدِّر أنه كان قبل هذا الفعل فاعلا لفعل آخر، وقبل هذا المخلوق خالقا لمخلوق آخر؛ فهو لم يزل بالنسبة إلى كل/ فعل ومخلوق سيفعله وسيخلقه، لا يُقال: لم يزل فاعلا ٢/ ٢٦٧ له خالقا بمعنى مقارنته له. وإذا أريد أنه لم يزل فاعلا للنوع، كان هذا بمعنى قولنا: «إنه لم يزل سيفعل ما يفعله» لكن هذه العبارة تُفْهِم من الباطل مالا تفهمه تلك العبارة.

وهذا الموضع للناس فيه أقوال؛ فإن جمهور أهل السنة يقولون: لم يزل الله خالقا فاعلا، كما قال الإمام أحمد: لم يزل الله عالما متكلما غفوراً، بل يقولون: لم يزل يفعل، إما بناء على أن الفعل قديم وإن كان المفعول محدثا، أو بناء على قيام الأفعال المتعاقبة بالفاعل.

ومذهب بشر وإخوانه الجهمية: أن المخلوقات كلها كائنة بدون فعل ولا خلق وكلام الله من جملتها، فألزمه عبد العزيز على أصله، فقال له: إذا قلت: كان الله ولما يفعل ولما يخلق شيئا، وهو لم يزل قادراً، ثم خلق المخلوقات، فأنت تقول: لم يزل قادراً، ولا تقول: لم يزل يفعل المخلوقات، فلا بد له من أن يكون هناك فعل حصل بالقدرة، وليس هو القدرة التي لم تزل ولا هو المخلوق المنفصل، إذ لو كان كذلك لكان المخلوق قد وجد من غير خلق، والمفعول قد وجد من غير فعل، وهذا أعظم امتناعا في العقل من كونه وُجد بغير قدرة، فإنه/ إذا عرض على العقل مفعول مخلوق حدث بعد أن لم يكن بلا فعل ولا خلق كان إنكار العقل لذلك أعظم من إنكاره لحدوثه من غير قدرة للفاعل، وإنكاره لحدوث من غير فاعل أعظم امتناعا في العقل من هذا وهذا، فإذا قيل: فعله الفاعل بلا قدرة، أنكره العقل، وإذا قيل: فعله بالقدرة التي لم تزل بدون فعل، كان إنكاره أعظم، وإذا قيل: حدث بلا فاعل، كان أعظم وأعظم، فإن الفاعل بلا فعل كالعالم بلا علم، والحي بلا حياة، والقادر بلا قدرة ونحو ذلك وذلك نفي لجزء مدلول اللفظ الذي دل عليه بالتضمن، وأما نفي القدرة عن الفاعل فهو نفي لما دل عليه باللزوم العقلي. ٢/٢٦٨

وإذا قال القائل: «بل يجوز أن يكون المفعول المخلوق حدث بلا فعل ولا خلق غيره، لأنه لو كان بفعلٍ للزم أن يكون للفعل فعل، ولزم التسلسل وأن يكون محلا للحوادث».

قيل: فعلى هذا يجوز أن يكون المفعول المخلوق حدث بلا قدرة من الفاعل؛ لأن ثبوت القدرة يستلزم ثبوت الصفات وقيام الأعراض به.

فإذا قال: «الفعل بدون القدرة ممتنع، وليس في العقل ما يحيل لوازم القدرة، بل عِلْمُنَا بامتناع الفعل بلا قدرة أعظَمُ من علمنا بامتناع قيام الصفات به، وإن سماها المسمِّي أعراضا»./ ٢/٢٦٩

قيل له: والمخلوق المفعول بلا فعل ولا خلق أعظم امتناعا في العقل. وليس في العقل ما يحيل لوازم الفعل الذي كان بالقدرة، بل عِلْمُنَا بامتناع ذلك أعظَمُ من علمنا بامتناع قيام الأفعال به، وإن سماها المسمِّي حوادث.

يبين ذلك: أن افتقار المخلوق إلى خلق والمفعول المنفصل إلى فعل يُعلم باللزوم العقلي وبالقول السمعي، فإن «فاعل وخالق» مثل متكلم وقائل ومريد ومتحرك وغير ذلك من الأسماء التي تستلزم قيامَ معانٍ بالمسميات.

فلما ظهرت حجة عبد العزيز على المريسي في أنه لا بد من فعل للرب تعالى بقدرته، كما قال له: «يلزمك أن تقول إنه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة، وليس الفعل هو القدرة، لأن القدرة صفة لله، ولا يقال لصفة الله: هي الله، ولا يقال: إنها غير الله» ولم يقل عبد العزيز: إنها ليست هي الله ولا غيره، بل قال: لا يقال إنها هي الله، ولا يقال إنها غيره.

وقول عبد العزيز هذا هو قول أئمة السنة، كالإمام أحمد وغيره، وهو قول ابن كُلاَّب وغيره من الأعيان. ولكن طائفة من أصحاب/ أحمد مع طائفة من متكلمي ٢/٢٧٠ الصفاتية أصحاب الأشعري يقولون: لا هي الله ولا غيره.

وتلك العبارة هي الصواب، كما قد بسط في غير هذا الموضع، فإن لفظ «الغير» فيه إجمال، فلا يصح إطلاقه لا نفياً ولا إثباتا على الصفة، ولكن يصح نفي إطلاقه نفياً أو إثباتا، كما قال السلف مثل ذلك في لفظ «الجبر» ونحوه من الألفاظ المجملة: إنه لا

يُطلق لا نفيها ولا إثباتها، وإذا قيل: «لا يطلق لا هذا ولا هذا» لم يلزم إثبات قسم ثالث، لا هو الموصوف، ولا غير الموصوف، بل يلزم إثبات مالا يطلق عليه لفظ الغير، لا ما ينفي عنه المغايرة.

ومقصود عبد العزيز: أن القدرة صفة لله، ليست هي الفعل الذي كان عن القدرة؛ فإنه يقول: لم يزل الله قادراً، ولا يقول: لم يزل فاعلا.

فعارضه المريسي بأن هذا يلزمك أيضاً، فيلزمك أن تقول: لم يزل يفعل ويخلق. وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله.

فقال له عبد العزيز: ليس لك أن تحكم عليَّ وتُلزمني ما لا يلزمني، وتحكي عني ما لم أقل؛ وذلك لأن عبد العزيز لم يقل في هذا قولا يُحكى/ عنه، ولكن قال له: إما أن تلتزم أنت ما ألزمتني، وإلا التزمت أن تقول: إن المخلوق لم يزل مع الله. ٢/ ٢٧١

وهذا الذي قاله المريسي إنما يلزم عبد العزيز إذا أبطل لك كل قسم مما يمكن أن يُقال في هذا المقام، وهو لم يفعل ذلك، ولا سبيل له إليه، بخلاف ما ألزمه إياه عبد العزيز، فإنه لازم له لا محالة، إذ كان قوله: «إن المخلوقات كلها -وكلام الله عنده من جملتها- حدثت بعد أن لم تكن من غير فعل فعله الله، بل بقدرته التي لم تزل» مع أن عبد العزيز قد بين فيما بعد أن ما أقر به المريسي يكفيه في الاحتجاج في مسألة القرآن؛ فإن المريسي أقر بأن الله خلقها بقدرته، فأثبت هنا معنى هو صفة لله تعالى ليس بمخلوق؛ فبطل أصل قوله الذي نفى به الصفات، وقال: إن القرآن مخلوق، لكن عبد العزيز بين له ما يلزمه، وما أقر به، وأن الحجة تحصل بهذا وبهذا، وأما المريسي فعارضه بأن قال: يلزمك ما ألزمتني.

وذلك مبني على مقدمات لم يذكر منها واحدة.

أحدها: أن يقول: إذا كان أحدث الأشياء بفعله الكائن عن قدرته حصل المقصود من غير إثبات قديم مع الله تعالى، ولهذا قال له عبد العزيز: «إنما قلت: الفعل صفة لله، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع» وفي نسخة أخرى زيادة على ذلك: «إنما قلت: إنه لم يزل الفاعل سيفعل، ولم يزل الخالق سيخلق، لأن الفعل صفة لله»./ ٢/ ٢٧٢

وهذه الزيادة لم تتقدم في كلام عبد العزيز، فإما أن تكون ملحقة من بعض الناس في بعض النسخ، أو يكون معنى الكلام: إنما قولي هذا، وإنما قلت إني إنما اعتقدت والتزمت هذا، أو يكون المعنى: إنما أقول وأعتقد هذا. والأشبه أن هذه الزيادة ليست من كلام عبد العزيز، فإنها لا تناسب ما ذكره من مناظرته المستقيمة، ولم يتقدم من عبد العزيز ذكر هذا الكلام ولا ما يدل عليه. بخلاف قوله: «إنما الفعل صفة لله، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع» فإن هذا كلام حسن صحيح، وهو لم يكن قد قاله، ولهذا لم يقل: إني قلت ذلك، ولكن قال: هذا هو الذي يجب أن يقال، وهو الذي يلزمني أن أقوله، لأني بينت أن المخلوق لا يكون إلا بفعل عن قدرة الله، والفعل قائم بالله، ليس هو مخلوقا منفصلا؛ وهذا مراده بقوله: «إنه صفة» لم يرد بذلك أن الفعل المعين لازم لذات الله تعالى، لأنه قد قال: «والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع».

فحصل بذلك مقصود عبد العزيز من أن هناك فعلا أحدث الله به المخلوقات عن قدرته؛ فأقام الحجة على أنه يقوم بالله تعالى أمر غير المخلوقات عن القدرة، واعترف له المريسي بالقدرة./ ٢/ ٢٧٣

فقد ثبت على كل تقدير أن قَبْلَ المخلوق شيئاً خارجا عن المخلوق، سواء كان هو القدرة وحدها أو كان مع ذلك الفعل والقول والإرادة، وما كان متقدما قبل المخلوق فليس هو من المخلوق؛ فبطل قول المريسي، إن مالا يُسمَّى بالله فهو مخلوق؛ فإن هذه الأمور كلها ليست هي الله، وليست مخلوقة، لأن هذه صفات له. ولا يقال: «أنها هي الله» ولا يقال: «إنها غير الله» وإذا قلنا: «الله الخالق وما سواه مخلوق» فقد دخل في

مسمى اسمه صفاته، فإنها داخلة في مسمى اسمه. ولما قال النبي ﷺ: «من حلف بغير الله فقد أشرك»[١] لم يكن الحلف بعزة الله[٢] ونحو ذلك حلفاً بغير الله.

ولما حدثت الجهمية واعتقدوا أن القرآن خارج عن مسمَّى اسم الله تعالى، قال مَنْ قال من السلف: «الله الخالق وما سواه مخلوق، إلا القرآن فإنه كلام الله غير مخلوق»، فاستثنوا القرآن مما سواه، لما أدخله مَنْ أدخله فيما سواه، ولفظ «ما سواه» هو كلفظ «الغير» وقد قلنا:/ إن القرآن وسائر الصفات لا يطلق عليه أنه هو، ولا يطلق عليه أنه غيره؛ فكذلك لا يطلق عليه أنه مما سواه، ولا أنه ليس مما سواه، لكن مع القرينة قد يدخل في هذا تارة وفي هذا تارة. ٢/ ٢٧٤

فلما كان بعض الناس قد يفهم أن القرآن هو مما سواه قال مَنْ قال من السلف «ما سواه مخلوق»، . إلا القرآن؛ فإنه كلام الله غير مخلوق: منه بدأ، وإليه يعود»[٣] ومن لم يفهم دخول الكلام في لفظ «سواه» لم يحتج إلى هذا الاستثناء، بل قال: «الله الخالق وما سواه مخلوق. والقرآنُ كلام الله غير مخلوق» لا يقول: «إلا القرآن» أي القرآن هو كلامه، وكلامه وفعله وعلمه وسائر ما يقوم بذاته لا يكون مخلوقا، وإنما المخلوق ما كان مبايناً له؛ ولهذا قال السلف والأئمة، كأحمد وغيره: «القرآن كلام الله ليس ببائن منه»[٤] وقالوا: «كلام الله من الله».

---

(١) رواه أبو داود (٣٢٥١)، والترمذي (١٥٣٥)، وأحمد (٢/ ٦٧) والحديث صحيح.

(٢) ذكر الإمام البخاري عدّة أحاديث تحت باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته تحت كتاب الأيمان والنذور، انظر البخاري (٦/ ٢٤٥٣).

(٣) رواه الدارمي في «الرد على الجهمية» (٣٤٤)، وفي «الرد على المريسي» (١/ ٥٧٣) (٢/ ٦٩٣)، ومن طريقه البيهقي في «سننه» (١٠/ ٤٣، ٢٠٥) عن سفيان بن عيينة.

(٤) أصول السنة للإمام أحمد (ص٢٢).

وقال أحمد بن حنبل لرجل سأله فقال له: «ألست مخلوقا؟ فقال: بلى، فقال: أوليس كلامك منك؟ قال: بلى، قال: والله ليس بمخلوق، وكلامه منه» ومراده أن المخلوق: إذا كان كلامه صفةً/ له هو داخل في مسمى اسمه، وهو قائم به، فالخالق أوْلى أن يكون ٢/ ٢٧٥ كلامه صفة له داخلة في مسمى اسمه، وهو قائم به، لأن الكلام صفة كمال، وعدمه صفة نقص. فالمتكلم أكمل ممن لا يتكلم. والخالق أحق بكل كمال من غيره.

والسلف كثيرا ما يقولون: الصفة من الموصوف، والصفة بالموصوف، فيقولون: علم الله من الله، وكلام الله من الله، ونحو ذلك؛ لأن ذلك داخل في مسمى اسمه. فليس خارجا عن مسماه، بل هو داخل في مسماه، وهو من مسماه.

فعبد العزيز قرر حجته بأن الفعل صفة لله عن قدرته، لا يمنعه منه مانع، وهذا كاف، وما ألزمه إياه بشر لا يلزمه إلا بمقدمات لم يقرر بشر منها شيئاً.

وأي تقدير من تلك التقديرات قال به القائل كان خيرا من قول المريسي.

التقدير الأول: قول من يقول: أن الفعل حادث قائم بذات الله بقدرته، كما يقول ذلك من يقوله من الكرامية. وهذا خير من قول المريسي وأمثاله من الجهمية؛ فإن ما يلزم أصحاب هذا القول من/ تسلسل الحوادث يلزمهم مثله، والذي يلزمهم من نفي ٢/ ٢٧٦ الخلق والفعل لا يلزم أصحابَ هذا القول.

وأما قولهم: «إنه محل للحوادث» فمثل قولهم: إنه محل للأعراض».

التقدير الثاني: قول من يقول: إن الفعل قديم أزلي، كما يقول ذلك من يقوله من الكُلاَّبية، ومن الفقهاء: الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والصوفية.

وهذا أيضاً على هذا التقدير يكون من جنس قول الصِّفاتية، هؤلاء لا يقولون بقيام الحوادث به ولا تسلسلها، وإذا ألزمهم المريسي وإخوانه أن يقال: فإذا كان الفعل لم يزل

والإرادة لم تزل: لزم أن يكون المفعول المراد لم يزل. وقيل لهم: فحدوث الحوادث لا بد له من سبب. قالوا: هذا السؤال مشترك بيننا وبينكم، لكن عبد العزيز لم يجب بهذا الجواب، فإنه لو أجاب به لانتقضت حجته التي احتج بها على المريسي، فإنه احتج بأنه لم يزل قادراً، فلو قال «الفعلُ قديم» قال المريسي: إنه لم يزل فاعلا عندك.

وأيضا فعبد العزيز ذكر أنه يقدر على الفعل لا يمنعه منه مانع، وذكر غير ذلك.

٢/٢٧٧ التقدير الثالث: أن الفعل الذي كان عن قدرته كان قبله فعل/ آخر كان عن قدرته أيضاً، وهلم جرا، ولم يكن شيء من المفعولات والمخلوقات موجوداً معه في الأزل، فإن الفعل ينقسم إلى متعدٍ ولازم؛ فإذا قدّر دوام الأفعال اللازمة لم يجب دوام الأفعال المتعدية، وعلى هذا التقدير فإذا قال: «كان الله ولما يخلق شيئا ولما يفعل شيئا» لم يلزم أن لا يكون هناك فعل قائم بنفسه بدون مخلوق مفعول. ولا يجب أن يكون المخلوق لم يزل مع الله تعالى.

وهذا التقدير إن لم ينفه المريسي بالحجة لم يكن ما ألزمه لعبد العزيز لازما.

وإذا قال السلف والأئمة: «إن الله لم يزل متكلما إذا شاء» فقد أثبتوا أنه لم يتجدد له كونه متكلما، بل نفس تكلمه بمشيئته قديم، وإن كان يتكلم شيئا بعد شيء، فتعاقب الكلام لا يقتضي حدوث نوعه إلا إذا وجب تناهي المقدورات المرادات، وهو المسمَّى بتناهي الحوادث. والذي عليه السلفُ وجمهور الخلف: أن المقدورات المرادات لا تتناهى، وهم بهذا نَزَّهُوه عن كونه كان عاجزاً عن الكلام، كالأخرس الذي لا يمكنه الكلام، وعن أنه كان ناقصا فصار كاملاً، وأثبتوا مع ذلك أنه قادر على الكلام باختياره. وحجة عبد العزيز على المريسي تتم على هذا التقدير، ولا يكون مع الله في الأزل مخلوق.

التقدير الرابع: أنه لو قيل: «بأن كل ما سوى الله مخلوق، محدث/ كائنٌ بعد أن لم ٢/ ٢٧٨ يكن، فليس مع الله في أزله شيء من المخلوقات، لكنه لم يزل يفعل» لم يوجب ذلك أن يكون معه شيء من المفعولات المخلوقات، وإنما يوجب ذلك كون نوع المفعول لم يزل، مع أن كل واحدة من آحاده حادث لم يكن ثم كان معه، فليس من ذلك شيء مع الله في الأزل. وعبدُ العزيز لم يقل هذا ولم يلتزمه، بل ولا التزم شيئا من هذه التقديرات، ولا يلزمه واحد منها بعينه إلا بتقدير امتناع ما سواه. ولكن المقصود أن إلزام المريسي له بأن يكون المخلوق لم يزل مع الله لا يلزمه التزامه؛ فإنه على التقديرات الثلاث لا يلزم وجود شيء من المفعولات ولا نوعها في الأزل.

وأما على التقدير الرابع: فإنما يلزم أنه لم يزل نوع المفعول لا شيء من المفعولات بعينه.

وهذا التقدير إذا كان باطلا: فالمريسي لم يذكر إبطاله، ولا إبطال شيء من التقديرات، وهو لو أراد أن يبطل هذا لم يبطله إلا بإبطال التسلسل في الآثار، كما هو طريقة مَنْ أبطل ذلك من أهل الكلام، ولكن المريسي وموافقوه الذين يقولون: «بأن الله يخلق المخلوقات بغير فعل قائم به»، ويقولون: «الخلق هو المخلوق»، ويقولون: «إن المخلوقات كلها وجدت بعد أن لم تكن موجودة، من غير أن يتجدد من الله فعل ولا قصد ولا أمر من الأمور، بل ولا من غيره» -فيقولون: إن/ الأمر ما زال على وجهٍ ٢/ ٢٧٩ واحد، ثم حدثت جميعُ المحدثات، وكانت جميع المخلوقات، وليس هناك من الفاعل شيء غير وجودها، بل حاله قبل وجودها ومع وجودها وبعد وجودها واحد، لم يتجدد منه أمر يضاف الحدوث إليه. فأصحابُ القول الأول يلتزمون التسلسل مع قولهم: «بأن كل ما سوى الله محدث، كائن بعد أن لم يكن مسبوق بعدم نفسه، لكن تحدث الحوادث شيئا بعد شيء، وهو محدثها بأفعاله سبحانه التي يفعلها أيضاً شيئا بعد شيء» وأصحاب الثاني يقولون: «بل حدثت من غير سبب حادث» كما ترى.

ومن المعلوم: أنه إذا عُرض على العقل القولان كان بُطْلاَنُ هذا القول أظهرَ من بطلان ذلك القول، فإن ترجيح أحد طرفي الممكن بغير مرجح، وتخصيص الشيء عن أمثاله التي تماثله من كل وجه بلا مخصص، وحدوثَ الحوادث جميعها بدون سبب حادث- بل مع كون الأمر قبل حدوثها ومع حدوثها على حال واحد- هو أبعد في المعقول، وأنكر في القلوب من كون المحدثات لم تزل تحدث شيئا بعد شيء، ومن كون الله سبحانه لم يزل يفعل ما يشاء ويتكلم بها يشاء، كما أنه لا يزال في الأبد يفعل ما يشاء ويتكلم بها يشاء./ ٢/ ٢٨٠

فلو قُدّر أن عبد العزيز والمريسي انتهيا إلى هاتين المقدمتين لم يكن للمريسي أن يُلْزِم عبد العزيز بشيء إلا ألزمه عبد العزيز بها هو أشنع منه، فكيف وعبد العزيز لم يحتج إلى شيء من ذلك؟ بل بين أنه لا بد أن يكون قبل المخلوق ما به يخلق المخلوق من صفات الله وأفعاله، فيبطل ما يدعيه المريسي ونحوه من أن الله لا صفة له ولا كلام ولا فعل، بل خلق المخلوقات وخلق الكلام الذي سماه كلامه بلا صفة ولا فعل ولا كلام.

وهذان الجوابان اللذان يمكن عبد العزيز أن يجيب بهما عن إلزامه التسلسل يمكن معهما جواب ثالث مركب منهما، كما تقدم التنبيه على ذلك، وهو أن يقول:

إن كان التسلسل ممتنعا بطل هذا الإلزام، وإن كان ممكنا أمكن التزامه كما قد ذكرنا في غير هذا الموضع: أن المسلمين وغيرهم من أهل الملل القائلين بأن الله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، يمكنهم أن يجيبوا بمثل هذا الجواب للقائلين بقدم العالم من الفلاسفة وغيرهم، المحتجين على ذلك بحجتهم العظمى التي اعتمد عليها ابنُ سينا وابن الهَيْثم[1] وغيرُهما حيث احتجوا على المعتزلة ونحوهم من/ ٢/ ٢٨١

(١) اختلف في اسم ابن الهيثم فقال البعض: أبو علي محمد بن الحسين بن الهيثم، وقال آخرون: الحسن =

أهل الكلام، فقالوا: الموجب التام للعالم إن كان ثابتا في الأزل لزم قدمه، وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وإن لم يكن ثابتا في الأزل احتاج في حدوث تمامه إلى مرجح، والقول فيه كالقول في الأول، ويلزم التسلسل.

وعظم شأن هذه الحجة على هؤلاء المتكلمين، لأنهم يقولون ببطلان التسلسل، وبحدوث الحوادث من غير سبب حادث، ويقولون بأن المرجح التام لا يستلزم أثره، بل القادر أو المريد يرجح أحد مقدوريه أو أحد مراديه على الآخر بلا مرجح، فصاروا بين أمرين: إما إثبات الترجيح بلا مرجح، وإما إلتزام التسلسل، وكلاهما مناقض لأصولهم، ولهذا عَدَلَ مَنْ عدل في جوابها إلى الإلزام والمعارضة بالحوادث اليومية.

ونحن قد بينا جوابها من وجوه:

[الرد على حجة الفلاسفة في مسألة التسلسل من وجوه:]

منها أن يقال: التسلسل يراد به أمور:

أحدها: التسلسل في المؤثرات والفاعلين والعلل، وهذا باطل بصريح العقل، واتفاق العقلاء، ومنها: التسلسل في تمام كون المؤثر مؤثرا، وهذا كالذي قبله باطل بصريح العقل، وقول جمهور العقلاء./ ٢/ ٢٨٢

ومنها: التسلسل الذي في معنى الدور، مثل أن يقال: لا يحدث حادث أصلا حتى يحدث حادث، وهذا أيضاً باطل بضرورة العقل واتفاق العقلاء.

=ابن الحسن بن الهيثم، وقال غيرهم: الحسن بن الحسين بن الهيثم، وقد ولد ابن الهيثم في البصرة ثم انتقل إلى مصر وتوفي بها نحو سنة (٤٣٠هـ)، وكان يلقب ببطليموس الثاني، وله مؤلفات هامة في الهندسة والبصريات.

ومنها: التسلسل في الآثار المتعاقبة، وتمام التأثير في الشيء المعين، مثل أن يقال: لا يحدث هذا حتى يحدث قبله، ولا يحدث هذا إلا ويحدث بعده، وهلمَّ جرّا، وهذا فيه نزاع مشهور بين المسلمين وبين غيرهم من الطوائف؛ فمن المسلمين وغيرهم من جوَّزه في المستقبل دون الماضي.

وإذا عرفت هذه الأنواع فهم قالوا: إذا لم يكن المؤثر تاما في الأزل لم يحدث عنه شيء حتى يحدث حادث به يتم كونه مؤثرا، إذ القول في ذلك الحادث كالقول في غيره، فيكون حقيقة الكلام: أنه لا يحدث شيء ما حتى يحدث شيء، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء.

لكن هذا الدليل إن طلبوا به أنه لم يزل مؤثرا في شيء بعد شيء فهذا يناقض قولهم، وهو حجة عليهم، وإن أرادوا أنه كان في الأزل مؤثرا تاما في الأزل لم تتجدد مؤثريته، لزم من ذلك أنه لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثا، فيلزم أن لا يحدث في العالم/ شيء. ولهذا عارضهم الناس بالحوادث اليومية. وهذا لازم لا مَحِيدَ لهم عنه، وهو يستلزم فساد حجتهم. ٢/ ٢٨٣

وإن أرادوا أنه مؤثر في شيء معين فالحجة لا تدل على ذلك، وهو أيضاً باطل من وجوه، كما قد بسط في موضع آخر. فالمؤثر التام يراد به المؤثر في كل شيء، والمؤثر في شيء معين، والمؤثر تأثيرا مطلقا في شيء بعد شيء: فالأول هو الذي يجعلونه موجب حجتهم، وهو يستلزم أن لا يحدث شيء، فعُلم بطلان دلالة الحجة على ذلك. ويراد به التأثير في شيء بعد شيء؛ فهذا هو موجب الحجة، وهو يستلزم فساد قولهم، وأنه ليس في العالم شيء قديم، بل لا قديم إلا الرب رب العالمين. ويراد به التأثير في شيء معين، فالحجة لا تدل على هذا، فلم يحصل مطلوبهم بذلك، بل هذا باطل من وجوه أخرى.

فبهذا التقسيم ينكشف ما في هذا الباب من الإجمال والاشتباه. فكل حادث معين فيقال: هذا الحادث المعين إن كان مؤثره التام موجودا في الأزل لزم جواز تأخير الأثر عن مؤثره التام، فبطل قولهم.

وإن قيل: بل لا بد أن يحدث تمام مؤثره عند حدوثه، فالقول في حدوث ذلك التمام كالقول في حدوث تمام الأول. وذلك يستلزم التسلسل في حدوث تمام التأثير. وهو باطل بصريح العقل، فيلزم على قولهم حدوث الحوادث بغير سبب حادث. وهذا أعظم مما أنكروه على المتكلمين من التسلسل./ ٢/ ٢٨٤

فإن قيل: فما الفرق بين هذا التسلسل وبين التسلسل في تمام تأثير معين بعد معين.

قيل: الفرق بينها من وجوه:

أحدها: أن هؤلاء قد قالوا إنه مؤثر تام في الأزل، والمؤثر التام مستلزم أثره معه، فيلزمكم أن لا يحدث عنه شيء، بل تكون جميع الممكنات قديمة أزلية، وهذا باطل بالحس والمشاهدة.

فادعوا أمرين باطلين: احدها: أنه كان مؤثرا تاما في الأزل، وأن المؤثر التام يكون أثره معه في الزمان حتى يكون الأثر مقارنا للمؤثر في الزمان.

فإن قيل: إنه يتقدم عليه بالعليّة، وهذا بخلاف قول من قال: لم يزل مؤثراً في شيء بعد شيء، فهذا لم يقل إنه كان مؤثرا في الأزل في شيء قط، ولم يكن مؤثراً تاما في الأزل قط.

الثاني: أنهم إن قالوا: إن الأثر يجب أن يقارنه أثره في الزمان لزم أن لا يحدث شيء. وإن قالوا: بل الأثر يكون عقب المؤثر في الزمان لزم أن لا يكون معه قديم، وحينئذ فمن قال بهذا قال: إنه لم يزل مؤثرا في شيء بعد شيء، وكل ما سواه حادث مسبوق بالعدم.

الثالث: أن هؤلاء يقولون: كل حادث معين لا بد أن يحدث تمام تأثيره فيكون هو حادثا عقب تمام التأثير، فأي شيء كوّنه الله كان عقب/ تكوين الرب له، كأجزاء الزمان ٢/ ٢٨٥

والحركة التي توجد شيئا فشيئاً، فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ [يس:٨٢]، فيكون الحادث عقب تكوين الرب له، كما يكون الإنكسار عقب التكسر، والطلاق عقب التطليق، فيلزم على هذا حوادث متعاقبة شيئا بعد شيء.

وهذا غير ممتنع عند من يقول بهذا من أئمة أهل الملل، ومن الفلاسفة، بخلاف قول المتفلسفة ومن وافقهم على أن الأثر يكون مع المؤثر في الزمان، كما قالوا: الفلك قديم بقدم علته، وهو معه في الزمان.

فهؤلاء إن قالوا بحدوث الحوادث بدون سبب حادث لزمهم المحذور الذي فرّوا منه. وإن قالوا: بل عند كل حادث يحدث مع زمن حدوثه وحدوث تمام مؤثره لزم حدوث حوادث لا تتناهى في آن واحد من غير تجدد شيء عن المؤثر الأزلي. فلزمهم التسلسل في تمام أصل التأثير، لا في تأثير شيء معين، وهو ممتنع مع قولهم بحوادث لا تتناهى في آن واحد.

وهم وسائر العقلاء يسلمون بطلان هذا، وإنما نازع فيه معمَّر صاحب المعاني، وقد ظهر بطلان ذلك، فإنه تسلسل في أصل التأثير، لا في تأثير المعينات، فلزمهم المحال الذي لزم أصحاب معمَّر، ويلزمهم المحال والتناقض الذي اختصوا به، وهو قولهم بأن المؤثر مع/ مؤثره في الزمان، مع كون الرب مؤثراً تاما في الأزل، فيلزمهم أن لا يحدث في العالم شيء][1]. ٢/٢٨٦

ومنها أن يقال: التسلسل جائز على أصلكم، فلا تكون الحجة برهانية، بل تكون جَدَلية، وهي تُلزمنا بتقدير صحتها أحد أمرين: إما القول بالترجيح بلا مرجح، وإما القول بالتسلسل، وإلا كنا قد تناقضنا في نفي هذا وهذا، ولكن جواز التناقض علينا يقتضي بطلان أحد قولينا، فلم قلتم: إن قولنا الباطل هو نفي الترجيح بلا مرجّح، مع

---

(١) ما بين [ ] في (س) فقط في ورقات ملتصقة بالمخطوطة وكتب بعد هذا الكلام بلغ مقابلة. (رشاد).

اتفاقنا على بطلانه؟ فقد يكون قولنا الباطل: هو نفي التسلسل في الآثار الذي نازعنا فيه مَنْ نازعنا من إخواننا المسلمين مع منازعتكم لنا في ذلك، وإذا كان كذلك فالتزامُنَا لقولٍ نوافق فيه إخواننا المسلمين وتوافقوننا أنتم عليه وتبطل به حجتكم على قدم العالم، أولى أن نلتزمه مِنْ قولٍ يخالفنا فيه هؤلاء وهؤلاء، وتقوم به حجتكم على قدم العالم.

الجواب الثالث: الجواب المركب، وهو أن يقال: إن كان التسلسل في تمام التأثير ممكنا بطلت الحجة؛ فإنه يمكن حينئذ أن يحدث/ كل ما سوى الله بأن يحدث تمام تأثيره. ٢/ ٢٨٤ وإن كان ممتنعا لزم إما أن لا يحدث شيء، وهو خلاف المشاهد، وإما أن تحدث الحوادث بدون سبب حادث، وهو يُبطل الحجة؛ فبطلت الحجة على كل تقدير.

وإن شئت قلت: إن التسلسل في الآثار إن كان ممكنا بحيث يحدث شيئاً بعد شيء ولا يكون علة تامة في الأزل، لزم حدوث كل ما سوى الله، وبطلت الحجة، وإن كان ممتنعا لزم أيضاً أن تحدث الحوادث عن المؤثر التام الأزلي، فيلزم حدوث جميع الحوادث عنه، ولزم حينئذ حدوث العالم؛ فتبطل حجة قدمه، فالحجة باطلة على التقديرين. وقد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

(فصل)

[العودة إلى التلعيق على كلام عبدالعزيز الكناني:]

وأما قول عبدالعزيز: (فقد ثبت أن ههنا إرادة، ومريداً، ومُرَاداً، وقولاً وقائلاً، ومَقُولاً له. وقدرة، وقادراً، ومقدوراً عليه. وذلك كلُّه متقدم قبل الخلق) فيحتمل أمرين:

أحدهما: أنه أراد بالمراد: المراد المتصور في علم الله، وبالمقدور عليه: الثابت في علم الله، وبالمَقُول له، المخَاطَب الثابت في علم الله المخَاطَب خطابَ التكوين، كما قال تعالى:

٢/٢٨٨ ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ / شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢] وهذه معانٍ ثابتة لله تعالى قبل وجود المخلوق، ولهذا اضطربت نُفَاة الصفات من المعتزلة وغيرهم في هذه الأمور، فتارةً يثبتونها في الخارج، وتارة ينفونها مطلقاً. ومن هنا غلط من قال: «المعدوم شيء» فإنهم ظنوا أنه لما كان لا بد من تمييز ما يريده الله مما لا يريده ونحو ذلك، توهموا أن هذا يقتضي كون المعدوم ثابتا في الخارج. وليس الأمر كذلك، بل هي معلومة لله تعالى ثابتة في علم الله تعالى.

وضل آخرون في مقابلة هؤلاء كهشام الْفُوَطي فإنه ذكر عنه الأشعري في المقالات[1] أنه كان يقول: «لم يزل الله عالما أنه واحد لا ثاني له[2]، ولا يقول: إنه لم يزل عالما بالأشياء[3]» وقال: «إذا قلت: لم يزل عالما بالأشياء، أثبتها لم تزل مع الله»[4] وإذا قيل له: «أفتقول بأن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأشياء؟ قال: إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة ٢/٢٨٩ إليها ولا يجوز أن يشار إلا إلى موجود»[5] وكان لا يسمى ما لم يخلقه ولم يكن شيئاً[6][7]/

والثاني: أن يريد بذلك نفس الفعل المقدور المراد الذي يكون به المخلوق.

وأما القول: فهو المصدر كما تقدم، والمَقُول هو الكلام، فإن في إحدى النسختين: «مقولا له» وفي الأخرى: «ومقولا».

---

(١) مقالات الإسلاميين (٢/ ١٦٠).

(٢) المقالات: لم يزل عالماً أنه واحد.

(٣) المقالات: ولا أقول بالأشياء.

(٤) المقالات: لأن قولي بالأشياء إثبات أنها لم تزل.

(٥) المقالات: وقولي أيضاً بأن ستكون الأشياء إشارة إليها ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود.

(٦) المقالات: وكان يقول إن ما عدم وتقضى شيء ولا أقول إن ما لم يكن ولم يوجد شيء.

(٧) المقالات للأشعري (٢/ ١٦٠).

وعلى هذا فقول عبد العزيز: «إن قال خلق كلامه في نفسه فهذا محال لا يجد سبيلا إلى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول، لأن الله لا يكون مكاناً للحوادث، ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه، تعالى الله عن ذلك!» مراده: أنه لا يكون مكانا لما حدث مطلقا. وهو ما حدث جنسه، كالكلام عند من يقول: إنه حادث الجنس فإنه يقول: إن الله صار متكلما بعد أن لم يكن متكلما، فيكون جنس الكلام محدثا، وكذلك إذ قيل: أراد بعد أن لم يكن مريدا، فحدث جنس الإرادة، وكذلك إذا قيل: علم بعد أن لم يكن عالما، فيكون جنس العلم حادثا، وأمثال هذا؛ فإن الله لا يكون مكانا لأجناس الحوادث. .

وعلى هذا فيكون عبد العزيز قد ذكر على بطلان قول المريسي عدة حجج: أنه لا يكون مكانا للمخلوقات، ولا يكون مكانا لما جنسه حادث، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء، فهذه ثلاث حجج./ وهذا لا ينافي ما ذكره من أنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة، وأن الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع، وأنه أحدث الأشياء بأمره وقوله عن قدرته، ونحو ذلك، فإن هذا الفعل والقول المقدور الذي ليس هو مخلوقا منفصلا عنه ليس جنسُه محدثا عنده، وإن كان الواحد من آحاده يكون بعد أن لم يكن. فالجنس لا يقال له حادث ولا محدَث، بل لم يزل الله موصوفا بذلك عنده. ولهذا قال: «ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه» فإن ما كان جنسُه محدثا كان قد زادت به الذات، وقد عرف أن المخلوق عنده: ما كان مسبوقا بفعله الذي خلق به وقوله وقدرته، وأن المخلوق لا يكون إلا منفصلا عنه. ٢/ ٢٩٠

فهذا الذي قاله عبد العزيز فيه رد على الكرَّامية ومن وافقهم في أنهم جوَّزوا عليه أن يحدث له جنس الكلام ونحوه مما لم يكن موجودا فيه قبل ذلك، وجوَّزوا أن يحدث له جنس صفات الكمال، ومتى قيل: «إنه لم يكن موصوفا بجنس من أجناس صفات

الكمال حتى حدث له» لزم أن يكون قبل ذلك ناقصا عن صفة من صفات الكمال، فلا يكون متكلما، بل يكون موصوفا قبل ذلك بعدم الكلام، وهذا الذي قاله عبد العزيز هو نظير قول الإمام أحمد وغيره من الأئمة.

[كلام أحمد بن حنبل في مسألة أفعال الله والتعليق عليه:]

قال أحمد في «رده على الجهمية»[1]: (**باب ما أنكرت الجهمية من أن يكون الله كلَّم موسى**: -«**فقلنا: لم أنكرتم ذلك؟ قالوا: إن الله/ لم يتكلم، ولا يتكلم**[2]**، وإنما كوَّن شيئاً فعبرَّ عن الله، وخلق صوتا فأسمع، وزعموا أن الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين. فقلنا: هل يجوز لمكوِّنٍ أو غير الله أن يقول: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ ۝ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾** [طه:١١-١٢] **أو يقول: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ ۝﴾** [طه:١٤]**؟ فمن قال ذلك زعم أن غير الله ادَّعى الربوبية**[3]**، ولو كان كما زعم الجهمي**[4]**: أن الله كوَّن شيئا كان يقول ذلك المكون: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝﴾** [القصص:٣٠] **وقد قال جل ثناؤه ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ۝﴾** [النساء:١٦٤] **وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾**

٢/٢٩١

---

(١) (ص٨٧).

(٢) في طبعة الإمام: لم يكلم، وأشار محقق طبعة الاسكندرية إلى أن ذلك موجود في احدى النسخ.

(٣) الرد (ص٨٧-٨٨) ط.الاسكندرية: فمن زعم ذلك فقد زعم أن غير الله ادعى الربوبية، الرد (ص٣٣) ط.الإمام: فمن زعم أن ذلك غير الله فقد ادعى الربوبية.

(٤) الرد ص(٨٨) ط.الاسكندرية: .. ادعى الربوبية كما زعم الجهم.

[الأعراف:١٤٣] وقال تعالى: ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف:١٤٤] هذا[1] منصوص القرآن.

فأما[2] ما قالوا: «إن الله لا يتكلم»[3] فكيف يصنعون بحديث الأعمش عن خيثمة عن عدي بن حاتم الطائي قال: قال رسول الله/ ﷺ «ما منكم من أحد إلا ٢/ ٢٩٢ سيكلمه ربه، ليس بينه وبينه[4] تَرْجُمان».

وأما قولهم: إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان وأدوات، فقد قال تعالى: ﴿وَسَخَّرۡنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلۡجِبَالَ يُسَبِّحۡنَ﴾ [الأنبياء:٧٩][5] أتراها أنها يسبحن[6] بجوف وفم ولسان وشفتين، والجوارح إذا شهدت على الكافر[7] فقالوا: ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمۡ لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [فصلت:٢١] أتراها[8] أنها نطقت بجوف وفم ولسان؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء،

---

(١) الرد: فهذا.

(٢) الرد، وفي سائر النسخ: وأما.

(٣) الرد ط.الإمام: إن الله لم يتكلم ولا يكلم.

(٤) الرد ط.الاسكندرية: ما بينه وبينه.

(٥) في «الرد» (في الطبعتين): ولسان أليس الله قال، في (ط.الإمام: أليس قال الله) للسماوات والأرض: ﴿ائتينا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾ [فصلت:١١]. أتراها أنها قالت بجوف وفم وشفتين ولسان وأدوات وقال: ﴿وسخرنا مع داود الجبال يسبحن﴾.

(٦) الرد (الطبعتين): أتراها سبحت.

(٧) الرد (ط.الاسكندري): إذ شهدت على الكافر.

(٨) الرد (ط.الإمام): تراها.

وكذلك الله يتكلم[١] كيف شاء، من غير أن نقول: بجوف[٢] ولا فم ولا شفتين ولا لسان[٣]، فلما خنقته الحجج قال: إن الله كلم موسى إلا أن كلامه غيره، فقلنا: وغيره مخلوق؟ قالوا[٤]: نعم، قلنا[٥]: هذا مثل قولكم الأول،/ إلا أنكم تدفعون ٢/٢٩١ عن أنفسكم الشنعة[٦]، وحديث الزهري قال: «لما سمع موسى كلام الله[٧] قال: يا رب، هذا الذي سمعته[٨] هو كلامك؟ قال: نعم يا موسى هو كلامي، وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان، ولي قوة الألسن كلها، وأنا أقوى من ذلك، وإنما كلمتك على قدر ما يطيق بدنك، ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت، فلما رجع موسى إلى قومه قالوا له: صف لنا كلام ربك، فقال: سبحان الله! وهل أستطيع أن أصفه لكم؟ قالوا: فشبّهه، قال: هل سمعتم أصوات الصواعق التي تقبل في أحلى حلاوة سمعتموها، فكأنه مثله)[٩].

---

(١) الرد (في الطبعتين): تكلم.

(٢) الرد (ط.الإمام): جوف.

(٣) الرد (ط.الإمام): ولا فم ولا لسان ولا شفتان.

وبعد هذه العبارة في طبعتي الرد: قال أحمد ﷺ.

(٤) الرد (في الطبعتين): قال.

(٥) الرد (في الطبعتين): فقلنا.

(٦) الرد (في الطبعتين): الشنعة بما تظهرون.

(٧) الرد (في الطبعتين): كلام ربه.

(٨) في طبعتي الرد وفي سائر النسخ: أسمعه.

(٩) الرد على الجهمية (ص٣٤-٣٥).

فقد ذكر أحمد في هذا الكلام: أن الله تعالى يتكلم كيف شاء، وذكر فيها استشهد به من الأثر «أن الله كلم موسى عليه السلام بقوة عشرة آلاف لسان»[1] وأن له قوة الألسن كلها، وهو أقوى من ذلك، وأنه إنما كلم موسى على قدر ما يطيق، ولو كلمه بأكثر من ذلك لمات.

وهذا بيان منه لكون تكلم الله متعلقاً بمشيئته وقدرته كما ذكر عبد العزيز. وهو خلاف قول مَنْ يجعله كالحياة القديمة اللازمة للذات، التي/ لا تتعلق بمشيئة ولا قدرة. وبين أيضاً في كلامه أنه سبحانه تكلم وسيتكلم ردّا على الجهمية واستدل على أنه تكلم بالحديث الذي في الصحيحين عن عدى عن النبي ﷺ أنه قال: ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه. وجعل قوله: «سيكلمه ربه» دليلا على أنه سيتكلم، فبين أن التكليم عنده مستلزم للتكليم متضمن للتكلم، ليس هو مجرد خلق إدراك في المستدل. ٢/ ٢٩٤

وقال الإمام أحمد[2]: (**وقلنا للجهمية: من القائل يوم القيامة:** ﴿يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ﴾ [المائدة:١١٦] **أليس الله هو القائل؟ قالوا: يكوّن[3] الله شيئاً فيعبر عن الله، كما كوّن شيئاً[4] فعبر لموسى، قلنا: فمن القائل:** ﴿فَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرۡسِلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ۝٦ فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيۡهِم بِعِلۡمٖۖ﴾

---

(١) رواه ابن أبي حاتم في «تفسيره» وكذا ابن مردويه كما في «تفسير ابن كثير» (١/ ٥٨٩)، والبزار كما في «المجمع» (٨/ ٢٠٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦/ ٢١٠)، من حديث الفضل عن عيسى الرقاشي عن محمد بن المنكدر عن جابر مرفوعاً والفضل ضعيف.

(٢) في «الرد على الجهمية» (ص٨٩-٩١) ط.الاسكندرية، (ص٣٥-٣٦) ط.الإمام.

(٣) الرد ط.الإمام: قال: فقالوا: يكون؛ ط.الاسكندرية: قالوا: فيكون.

(٤) الرد ط.الإمام: كما كونه.

[الأعراف ٦-٧] أليس الله هو الذي يسأل؟ قالوا: هذا كله إنما يُكَوّن شيء[1] فيعبر عن الله، فقلنا: قد أعظمتم على الله الفِرْية حين زعمتم أنه لا يتكلم، فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله؛ لأن الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك، ولا تزول من مكان إلى مكان. فلما/ ظهرت عليه الحجة قال: إن الله قد يتكلم، ولكن كلامه مخلوق. قلنا: وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق، فقد شبهتم الله بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق، ففي مذهبكم: قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام[2]، وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً[3]، فقد جمعتم بين كفر وتشبيه، فتعالى[4] الله عن هذه الصفة! بل نقول: إن الله لم يزل متكلما إذا شاء، ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاما، ولا نقول: إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علما فعلم، ولا نقول: إنه قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة، ولا نقول: إنه قد كان[5] ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً، ولا نقول: إنه قد كان[6] ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة)[7].

٢/ ٢٩٥

(١) الرد (في الطبعتين): إنما يكون شيئاً.

(٢) الرد (في الطبعتين): التكلم.

(٣) الرد ط.الاسكندرية: حتى خلق الله لهم كلاماً.

(٤) الرد ط.الاسكندرية: تعالى.

(٥) الرد ط.الإمام: إنه كان.

(٦) الرد ط.الإمام: إنه كان.

(٧) الرد على الجهمية (ص٣٦-٣٧).

فقد بين أحمد في هذا الكلام الإنكار على النفاة الذين شبهوه بالجمادات التي لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان مثل الأصنام المعبودة من دون الله، والإنكار على من زعم أنه كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام. فشبهه بالآدمي الذي كان/ لا يتكلم حتى خلق الله له كلاما. فأنكر تشبيه بالجماد الذي لا يتكلم، ٢٩٦/٢ وبالإنسان الذي كان غير قادر على الكلام حتى خلق الله له الكلام، فكان قادرا على الكلام في وقت دون وقت. وبَيَّن أن مَنْ وصف الله بذلك فقد جمع بين الكفر -حيث سلب ربه صفة الكلام وهي من أعظم صفات الكمال، وجحد ما أخبرت به النصوص- وبين التشبيه.

ثم قال أحمد: «بل نقول: إن الله لم يزل متكلما إذا شاء، ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خلق.. » فبين أن الكلام يتعلق بمشيئته وأنه لم يزل متكلما إذا شاء فرد قول من لا يجعل الكلام متعلقا بالمشيئة، كقول الكُلاَّبية ومن وافقهم، ومن يقول: «كان ولا يتكلم حتى حدث له الكلام» كقول الكرَّامية ونحوهم، وقال: «لا نقول إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاما، لا نقول إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علما فعلم، ولا نقول: إنه كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة، ولا نقول: إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه/ نوراً، ولا نقول: إنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة» فنَزَّهه سبحانه ٢٩٧/٢ عن سلب صفات الكمال في وقت من الأوقات، وإنا لا نقول: تجددت له صفات الكمال، بل لم يزل موصوفا بصفات الكمال، ومن صفات الكمال: أنه لم يزل متكلما إذا شاء، لا أن يكون الكلام خارجا عن قدرته ومشيئته، ولهذا لم يقل: لم يزل عالما إذا شاء، ولا قال: يعلم كيف شاء. وقد قال في موضع آخر فيما رواه عنه حنبل: «لم يزل الله عالما متكلما غفورا».

وكلام أحمد وغيره من الأئمة في هذا الأصل كثير ليس هذا موضع بسطه، مثل ما ذكره البخاري في آخر صحيحه في كتاب التوحيد والرد على الجهمية قال: باب ما جاء في تخليق السماوات والأرض وغيرهما من الخلائق، وهو فعل الرب وأمره، فالرب تعالى بصفاته وفعله وأمره- وفي نسخة «وكلامه»- هو الخالق المكون؛ غير/ مخلوق، وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مكون مخلوق». ٢/٢٩٨

وقال بعد ذلك: باب قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ إلى قوله: ﴿مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُواْ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ:٢٣] ولم يقولوا ماذا خلق ربكم. قال عز وجل: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة:٢٥٥] وقال مسروق عن ابن مسعود: «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات شيئا، فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق، ونادوا: ﴿مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُواْ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ:٢٣] ويذكر عن جابر بن عبدالله بن أنيس سمعت النبي ﷺ يقول: «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قرب: أنا الملك، أنا الديان» وذكر حديث أبي هريرة يبلغ به النبي ﷺ قال: «إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله، كأنه سلسلة على صَفْوان، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟/ قالوا للذي قال: الحق، وهو العلي الكبير» وذكر حديث أبي سعيد الخدري قال: قال النبي ﷺ «يقول الله: يا آدم فيقول: لبيك وسعديك! فينادى بصوت: إن الله يأمرك أن تُخرج من ذريتك بَعْثا إلى النار» والحديث فيه طول، استوفاه في موضع آخر. وقال بعد ذلك: باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ۝٢٩﴾ [الرحمن:٢٩] وقال: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء:٢] وقوله تعالى: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ۝١﴾ [الطلاق:١]، وإنَّ حَدَثَهُ لا يشبه حدث المخلوقين، لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى:١١] وذكر قول النبي ﷺ: «إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وإن مما ٢/٢٩٩

أحدث: أن لا تَكلَّموا في الصلاة» وقول ابن/ عباس: «كتابكم أحدث الأخبار بالرحمن عهدا، محضا لم يُشَبْ»[1]. ٢/ ٣٠٠

ومن تدبر كلام أئمة السنة المشاهير في هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظرا، وأعلم الناس في هذا الباب بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأن أقوالهم هي الموافقة للمنصوص والمعقول، ولهذا تأتلف ولا تختلف، وتتوافق ولا تتناقض، والذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة، فلم يعرفوا حقيقة المنصوص والمعقول، فتشعبت بهم الطرق، وصاروا مختلفين في الكتاب، مخالفين للكتاب وقد قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَـٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿١٧٦﴾﴾ [البقرة:١٧٦].

ولهذا قال الإمام أحمد في أول خطبته فيما خرجه في الرد على الزنادقة والجهمية «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم، يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على/ الأذى، يُحْيون بكتاب الله الموتى، ويبصِّرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحْيَوْه؟ وكم من ضال تائه قد هدوه؟ فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم! ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عنان الفتنة، فهم مخالفون للكتاب، مختلفون في الكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جُهَّال الناس بما يشَبهون عليهم، فنعوذ بالله من فتن المضلين»[2]. ٢/ ٣٠١

---

(١) رواه الدارمي (٣٣٢٧) عن كعب الأحبار بهذا اللفظ، ورواه البخاري (٢٥٣٩) عن ابن عباس بلفظ: أحدث الأخبار بالله.

(٢) الرد على الجهمية (ص٦).

ومن أعظم أصول التفريق بينهم في هذه المسألة -مسألة أفعال الله تعالى وكلام الله ونحو ذلك مما يقوم بنفسه ويتعلق بمشيئته وقدرته- فإن هذا الأصل لما أنكره من أنكره من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ونحوهم، وظنوا أنه لا يمكن إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع إلا بإثبات حدوث الجسم، ولا يمكن إثبات حدوثه إلا بإثبات حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال المتعاقبة، ألجأهم ذلك إلى أن ينفوا عن الله صفاته وأفعاله القائمة به المتعلقة بمشيئته وقدرته، أو ينفوا بعض ذلك، وظنوا أن الإسلام لا ٣٠٢/٢ يقوم إلا بهذا النفي، وأن الدُّهْرية من/ الفلاسفة وغيرهم لا يبطل قولهم إلا بهذا الطريق، وأخطأوا في هذا وهذا.

أما الفلاسفة الدهرية فإن هذه الطريقة زادتهم إغراء، وأوجبت لهم حجة عَجَزَ هؤلاء عن دفعها إلا بالمكابرة التي لا تزيد الخصم إلا قوة وإغراء، فقالوا لهم: كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث؟ وكيف تكون الذات حالها وفعلها وجميع ما ينسب إليها واحدا من الأزل إلى الأبد؟ والعالم يصدر عنها في وقت دون وقت من غير فعل يقوم به ولا سبب حدث؟

فكان ما جعلوه أصلا للدين وشرطاً في معرفة الله تعالى منافيا للدين ومانعا من كمال معرفة الله، وكان ما احتجوا به من الحجج العقلية هو في الحقيقة على نقيض مطلوبهم أدلَّ، فالحوادث لا تحدث إلا بشرط جعلوه مانعا من الحدوث. وأما أمور الإسلام: فإن هذا الأصل اضطرهم إلى نفي صفات الله تعالى لئلا تنتقض الحجة، ومن لم ينف الصفات نفى الأفعال القائمة به وغيرها مما يتعلق بمشيئته وقدرته. فلزمهم من عدم الإيمان ببعض ما جاء به الرسول ومن جَحْدِ بعض ما يستحقه الله تعالى من أسمائه وصفاته: ما أوجب لهم من التناقض والارتياب ما تبين لأولي الألباب. فلم يعطوا

الإيمان بالله ورسوله حقه،/ ولا الجهاد لعدوّ الله ورسوله حقه، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَـٰهَدُوا۟﴾ الآية [الحجرات:١٥]. ٢/ ٣٠١

هذا مع دعواهم أنهم أعظمُ علماً وإيمانا وتحقيقاً لأصول الدين وجهاداً لأعدائه بالحجج من الصحابة، وإن هم في ذلك إلا كبعض الملوك الذين لم يُجاهدوا العدوَّ، بل أخذوا منهم بعضَ البلاد، ولا عدلوا في المسلمين العدلَ الذي شرعه الله للعباد إذا ادعى أنه أمكنُ وأعدلُ من عمر بن الخطاب وأصحابه رضوان الله عليهم.

[المقالات المختلفة في مسألة كلام الله تعالى:]

ثم إنهم بسبب ذلك تفرقوا في أصول كثيرة من أصول دينهم كتفرقهم في كلام الله من القرآن وغيره؛ فإنهم تفرقوا فيه شيعاً: شيعة قالت: هو مخلوق، وحقيقة قولهم: لم يتكلم الله به، كما كان قدماؤهم يقولون، لكن المعتزلة صاروا يطلقون اللفظ بأن الله متكلم حقيقة، ولكن مرادهم مراد من قال: إن الله لم يتكلم ولا يتكلم، كما ذكره أحمد: أنهم تارة ينفون الكلام، وتارة يقولون: يتكلم بكلام مخلوق، وهو معنى الأول.

وهذا في الحقيقة تكذيب للرسل الذين إنما أخبروا الأمم بكلام الله الذي أنزله إليهم. وجاءت الفلاسفة القائلون بقدم العالم فقالوا أيضاً: متكلم وكلامه ما يفيض من العقل الفعَّال على نفوس الأنبياء./ وهذا قول من وافقهم من القَرَامطة الباطنية ونحوهم ممن يتظاهر بالإسلام ويبطن مذهب الصابئة والمجوس ونحو ذلك. وهو قول طوائف من مَلاَحدة الصوفية كأصحاب وَحْدَة الوجود ونحوهم الذين أخذوا دين الصابئة والفراعنة والدهرية فأخرجوه في قالب المُكَاشفات والولاية والتحقيق. ٢/ ٣٠٤

والذين قالوا ليس هو مخلوقا ظن فريق منهم أنه لا يقابل المخلوقَ إلا القديمُ اللازم للذات الذي ثبوته بدون مشيئة الرب وقدرته كثبوت الذات فقالوا ذلك.

ثم طائفة رأت أن الحروف والأصوات يمتنع أن تكون كذلك، فقالت: كلامه هو مجرد معنى واحد، هو الأمر والنهي والخبر، وأنه إن عُبِّر عن ذلك المعنى بالعبرية كان توراة، وإن عُبِّر عنه بالسريانية كان إنجيلا، وإن عُبِّر عنه بالعربية كان قرآنا؛ فلزمهم أن تكون معاني القرآن هي معاني التوراة والإنجيل، وأن يكون الأمر هو النهي وهو الخبر، وأن تكون هذه صفاتٍ له لا أنواعا له، ونحو ذلك مما يُعلم فساده بصريح العقل.

وطائفة قالت: بل هو حروف وأصوات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته كما قال الذين من قبلهم.

واتفق الفريقان على أن تكليم الله لملائكته وتكليمه موسى وتكليمه لعباده يوم القيامة ومناداته لمن ناداه ونحو ذلك: إنما هو خلقُ إدراكٍ في/ المستمع أدرك به ما لم يزل موجوداً، كما أن تجليه -عند من ينكر مباينته لعباده وأن يكشف لهم حجابا منفصلا عنهم- ليس هو إلا خلق إدراك في أعينهم من غير أن يكون هناك حجاب منفصل عنهم يكشفه لهم. ٢/٣٠٥

وطائفة ثالثة لما رأت شناعة كل من القولين قالت: بل يتكلم بعد أن لم يكن يتكلم بصوت وحروف، وكلامه حادث قائم بذاته متعلق بمشيئته وقدرته، وأنكروا أن يُقال: لم يزل متكلما إذا شاء، إذ ذلك يقتضي تسلسل الحوادث وتعاقبها، وهذا هو الدليل الذي استدلّوا به على حدوث أجسام العالم.

فليتدبر المؤمن العالم كيف فرّق هذا الكلامُ المحدَثُ المبتدَع بين الأمة، وألقى بينها العداوة والبغضاء، مع أن كل طائفة تحتاج أن تضاهي مَنْ آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض، إذ مع كل طائفة من الحق ما تنكره الأخرى، فالذين قالوا بخلق القرآن إنما ألقاهم في ذلك أنهم رأوا أنه لا يمكن أن يكون الكلام لازما للذات لزومَ العلم، بل

الكلام يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته، فقالوا: يكون من صفات الفعل، والمتكلم: مَنْ فعل الكلام، ثم لم يثبتوا فعلا إلا منفصلا/ عنه، لنفيهم أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته ٣٠٦/٢ وقدرته. وصار مَنْ قابلهم يريد أن يثبت كلاما لازما للمتكلم لا يتعلق بمشيئته وقدرته: إما معنى، وإما حروفا، ويثبت أن المتكلم لا يقدر على التكلم، ولا يمكنه أن يقول غير ما قال، ويسلب المتكلم قدرته على القول والكلام وتكلمه باختياره ومشيئته. فإذا قال له الأول: «المتكلم من فعل الكلام» قال هو: «المتكلم من قام به الكلام» ولكن ذاك يقول: لا يقوم الكلام بفاعله، وهذا يقول: لا يختار المتكلم أن يتكلم.

فأخذ هذا بعضَ صفة الكلام وهذا بعضها، والمتكلم المعروف: من قام به الكلام ومن يتكلم بمشيئته وقدرته، ولهذا يوجد كثيرا من المتأخرين المصنّفين في المقالات والكلام يذكرون في أصل عظيم من أصول الإسلام الأقوال التي يعرفونها.

وأما القول المأثور عن السلف والأئمة الذي يجمع الصحيح من كل قول فلا يعرفونه ولا يعرفون قائله، فالشهرستاني صنف «الملل والنحل» وذكر فيها من مقالات الأمم ما شاء الله، والقول المعروف عن السلف والأئمة لم يعرفه ولم يذكره، والقاضي أبو بكر وأبو المعالي والقاضي أبو يعلى وابن الزاغوني وأبو الحسين البصري ومحمد بن الهيثم ونحو هؤلاء من أعيان الفضلاء المصنِّفين، تجد أحدَهم يذكر في مسألة القرآن أو نحوها عدةَ أقوالٍ للأمة، ويختار واحداً منها، والقول الثابت عن السلف والأئمة كالإمام أحمد ونحوه من الأئمة لا يذكره الواحد منهم، مع أن/ عامة المنتسبين إلى السنة ٣٠٧/٢ من جميع الطوائف يقولون: إنهم مُتَّبعون للأئمة كمالك والشافعي وأحمد وابن المبارك وحمَّاد بن زيد وغيرهم، لا سيما الإمام أحمد، فإنه بسبب المحنة المشهورة من الجهمية له ولغيره أظهر من السنة وردّ من البدعة ما صار به إماما لمن بعده، وقوله هو قول سائر

الأئمة؛ فعامة المنتسبين إلى السنة يَدَّعون متابعته والإقتداء به سواء كانوا موافقين له في الفروع أو لا؛ فإن أقوال الأئمة في أصول الدين متفقة؛ ولهذا كلما اشتهر الرجل بالانتساب إلى السنة كانت موافقته لأحمد أشد. ولما كان الأشعري ونحوه اقربَ إلى السنة من طوائف من أهل الكلام كان انتسابه إلى أحمد اكثر من غيره، كما هو معروف في كتبه.

وقد رأيت من أتباع الأئمة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم من يقول أقوالا ويكفّر من خالفها، وتكون الأقوال المخالفة هي أقوال أئمتهم بعينها، كما أنهم كثيرا ما ينكرون أقوالا ويكفِّرون من يقولها، وتكون منصوصة عن النبي ﷺ، لكثرة ما وقع من الاشتباه والاضطراب في هذا الباب، ولئن شُبَه الجهمية النفاة أثرت في قلوب كثير من الناس، حتى صار الحق الذي جاء به/ الرسولُ -وهو المطابق للمعقول- لا ٢/٣٠٨ يخطر ببالهم ولا يتصورونه، وصار في لوازم ذلك من العلم الدقيق ما لا يفهمه كثير من الناس، والمعنى المفهوم يعبَّر عنه بعبارات فيها إجمال وإبهام يقع بسببها نزاع وخصام. والله تعالى يغفر لجميع المؤمنين والمؤمنات: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠﴾﴾ [الحشر: ١٠].

[عدم ذكر المصنفين في أصول الدين لقول السلف:]

وكان هذا من تلك البدع الكلامية كبدع الذين جعلوا أصل الدين مبنيا على كلامهم في الأجسام والأعراض؛ ولهذا كثر ذم السلف والأئمة لهؤلاء، وإذا رأيت الرجل قد صنَّف كتابا في أصول الدين ورد فيه من أقوال أهل الباطل ما شاء الله، ونَصَر فيه من أقوال أهل الحق ما شاء الله، ومن عادته أنه يستوعب الأقوال في المسألة فيبطلها إلا واحداً، ورأيته في مسألة كلام الرب تعالى وأفعاله أو نحو ذلك ترك من الأقوال ما هو

معروف عن السلف والأئمة -تبين أن هذا القول لم يكن يعرفه ليقبله أو يردّه، إما لأنه لم يخطر بباله، أو لم يعرف قائلا به، أو لأنه خطر له فدفعه بشبهة من الشبهات. وكثيرا ما يكون الحق مَقْسُوما بين المتنازعين في هذا الباب، فيكون في قول هذا حق وباطل، وفي قول هذا حق وباطل، والحق بعضه مع هذا وبعضه مع هذا وهو مع ثالث غيرها، والعصمة إنما هي ثابتة لمجموع الأمة، ليست ثابتة لطائفة بعينها./ ٣٠٩/٢

فإذا رأيت من صنَّف في الكلام -كصاحب «الإرشاد» و«المعتمد» ومن اتبعهما ممن لم يذكروا في ذلك إلا أربعة أقوال وما يتعلق بها -عُلِمَ أنه لم يبلغهم القولُ الخامس ولا السادس، فضلا عن السابع؛ فالذين يسلكون طريقة ابن كُلاَّب كصاحب «الإرشاد» ونحوه يذكرون قول المعتزلة وقول الكرَّامية ويبطلونهما، ثم لا يذكرون مع ذلك إلا ما يقولون فيه[1]. **(وذهبت الحشويةُ المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي، ثم زعموا أنه حروف وأصوات، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القرَّاء ونغماتهم عينُ كلام الله تعالى، وأطلق الرعاع منهم القولَ بأن المسموع صوتُ الله، تعالى الله عن قولهم! وهذا قياسُ جهالاتهم. ثم قالوا: إذا كتب كلام الله بجسم من الأجسام رقوماً ورسوماً[2] وأسطُراً وكَلِماً[3] فهي بأعيانها كلامُ الله القديم، فقد[4] كان إذ كان[5] جسماً حادثاً، ثم انقلب قديماً، ثم قَضَوْا[6] بأن المرئي من الأسطر**

---

(١) النص التالي في الإرشاد للجويني (ص١٢٨) ط.السعادة، القاهرة، ١٩٥٠م. (رشاد).

(٢) الإرشاد: من الأجسام وانتظمت تلك الأجسام رسوماً ورقوماً.

(٣) الإرشاد: وكلاماً.

(٤) الإرشاد: كلام الله تعالى القديم وقد.

(٥) الإرشاد: إذ ذاك.

(٦) الإرشاد: وقضوا.

٢/ ٣١٠ **هو[١] الكلام القديم الذي هو/ حرف وأصوات، وأصلهم أن الأصوات على تقطيعها وتواليها كانت ثابتة في الأزل قائمة بذات الباري تعالى[٢] وقواعدُ مذهبهم مبينة على دفع[٣] الضرورات)[٤].**

فلم يذكر أبو المعالي إلا هذا القول مع قول المعتزلة والكُلاَّبية والكرَّامية.

ومعلوم أن هذا القول لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، ولا نعرف هذا القول عن معروف بالعلم من المسلمين، ولا رأينا هذا في شيء من كتب المسلمين، ولا سمعناه من أحد منهم. فما سمعنا من أحد، ولا رأينا في كتاب أحد أن المِدَاد الحادث انقلب قديما، ولا أن المداد الذي يكتب به القرآن قديم، بل رأينا عامة المصنفين من أصحاب أحمد وغيرهم ينكرون هذا القول، وينسبون ناقله عن بعضهم إلى الكذب.

وأبو المعالي وأمثاله أجلُّ من أن يتعمد الكذب، لكن القول المحكي قد يسمع من قائل لم يضبطه، وقد يكون القائل نفسه لم يحرر قولهم، بل يذكر كلاما مجملا يتناول النقيضين، ولا يميز فيه بين لوازم أحدهما ولوازم الآخر، فيحكيه الحاكي مفصلا ولا يجمله إجمال القائل، ثم إذا فصَّله يذكر لوازم أحدهما دون ما يعارضها ويناقضها، مع اشتمال الكلام على النوعين المتناقضين أو احتماله لهما أيضا، وقد يحكيه الحاكي باللوازم التي لم يلتزمها القائل نفسه. وما كُلُّ من قال قولا التزم لوازمه، بل عامة الخلق لا

---

(١) هو: ليست في الإرشاد.

(٢) الإرشاد: تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

(٣) الإرشاد: جحد.

(٤) الإرشاد للجويني (ص١٢٨-١٢٩).

يلتزمون لوازم أقوالهم، فالحاكي يجعل ما/ يظنه من لوازم قوله هو أيضاً من قوله، لا ٢/ ٣١١ سيما إذا لم ينف القائل ما يظنه الحاكي لازماً، فإنه يجعله قولا له بطريق الأَوْلى.

ولا ريب أن من الناس من يقول: هذا القرآن كلام الله، وما بين اللوحين كلام الله، ويقول: إن كلام الله محفوظ في القلوب متلو بالألسن، مسموع بالآذان مكتوب في المصاحف. وهذا الإطلاق حق متفق عليه بين المسلمين، ثم من هؤلاء مَنْ إذا سُئل عن المداد وصوت العَبْد: أقديم هو؟ أنكر ذلك، وربما سكت عن ذلك، وكره الكلام فيه بنفي أو إثبات، خشية أن يجرّه ذلك إلى بدعة، مع أنه لو سمع من يقول: «إن المداد قديم» ألزمه العقوبة به والعذاب الأليم.

وأما صوت العبد فقد تكلّم فيه طائفة من المنتسبين إلى الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهما، فمنهم من قال: إن الصوت المسموع قديم، ومنهم من يقول: يسمع شيئين الصوت القديم والمحدث، وهذا خطأ في العقل الصريح، وهو بدعة، وقول قبيح.

والإمام أحمد وجماهير أصحابه منكرون لما هو أخف من ذلك، فإن أحمد وأئمة أصحابه قد أنكروا على من قال: اللفظ بالقرآن غير مخلوق، فكيف بمن قال:/ اللفظ به ٢/ ٣١٢ قديم، فكيف بمن قال: الصوت غير مخلوق؟ فكيف بمن قال: الصوت قديم؟ وقد بدَّعوا هؤلاء، وأمروا بِهَجْرِهم، وقد صنف المروذي في ذلك مصنفاً كبيراً ذكره الخلال في كتاب «السنة» كما جَهَّموا وبَدَّعوا من قال: اللفظ به مخلوق أيضاً، كما بُيِّن في موضعه.

إذ المقصود هنا أن من أكابر الفضلاء مَنْ لا يعرف أقوال الأئمة في أكابر المسائل، لا أقوال أهل الحق ولا أهل الباطل، بل لم يعرف إلا بعض الأقوال المبتدعة في الإسلام، ومن المعلوم أن السلف والأئمة كان لهم قول ليس هو قول المعتزلة ولا الكُلاَّبية ولا الكرَّامية، ولا هو قول المسمين بالحَشْوية، فأين ذلك القول؟ أكان أفضل الأمة وأعلمها وخير قرونها لا يعلمون في هذا حقاً ولا باطلا؟

ومعلوم أن كل قول من هذه الأقوال فاسد من وجوه، وقد يكون بعضها أفسد من بعض؛ فقول المعتزلة الذين قالوا: «إن كلام الله مخلوق» وإن كان فاسداً من وجوه؛ فقول الكُلاَّبية فاسد من وجوه، وقول الكرَّامية فاسد من وجوه.

والإمام أحمد وغيره من الأئمة أنكروا هذه الأقوال كلها: أنكروا قول الكُلاَّبية والكرَّامية بالنصوص الثابتة عنهم، وإنكارهم لقول المعتزلة متواتر مستفيض عنهم، وأنكروا على مَنْ جَعَلَ ألفاظ العبَّاد بالقرآن غير/ مخلوقة، فكيف بالقول المنسوب إلى هؤلاء الحشوية؟ ولهذا لما كان أبو حامد مستمداً من كلام أبي المعالي وأمثاله، وأراد الرد على الفلاسفة في «التهافت»، ذكر أنه يقابلهم بكلام المعتزلة تارة، وبكلام الكرَّامية تارة، وبكلام الواقفة تارة، كما يكلمهم بكلام الأشعرية[1]. وصار في البحث معهم إلى مواقف غايته فيها بيانُ تناقضهم، وإذا ألزموه تناقضه فرّ إلى الوَقْف. ٢/ ٣١٣

ومن المعلوم أنه لا بد في كل مسألة دائرة بين النفي والإثبات من حق ثابت في نفس الأمر أو تفصيل. ومن المعلوم أن كلام الفلاسفة المخالف لدين الإسلام لا بد أن يناقضه حق معلوم من دين الإسلام موافق لصريح العقل، فإن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يُخبروا بمحالات العقول، وإنما يخبرون بمجازات العقول، وَما يُعْلم بصريح العقل انتفاؤه لا يجوز أن يخبر به الرسل، بل تخبر بما لا يعلمه العقل وبما يعجز العقل عن معرفته.

---

(١) وهذا في أول كتاب «التهافت» حيث قال: (فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية) وانظر «تهافت الفلاسفة» للغزالي (ص٨٠-٨١)، تحقيق: د.سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، (١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م). (رشاد).

ومن المعلوم أن السلف والأئمة لهم قول خارج عن قول المعتزلة والكرَّامية والأشعرية والواقفة، ومَنْ علم ذلك القول فلا بد أن يحكيه ويناظرهم به، كما يناظرهم بقول المعتزلة وغيرهم، لكن من لم يكن عارفاً بآثار السلف وحقائق أقوالهم وحقيقة ما جاء به الكتاب والسنة،/ وحقيقة المعقول الصريح الذي لا يتصور أن يناقض ذلك لم ٢/ ٣١٤ يمكنه أن يقول إلا بمبلغ علمه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

ولا ريب أن الخطأ في دقيق العلم مغفور للأمة، وإن كان ذلك في المسائل العملية، ولولا ذلك لَهَلَكَ أكثرُ فضلاء الأمة، وإذا كان الله تعالى يغفر لمن جهل وجوب الصلاة وتحريم الخمر لكونه نشأ بأرض جهل مع كونه لم يطلب العلم، فالفاضل المجتهد في طلب العمل، بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه، إذا كان مقصودُه متابعةَ الرسول بحسب إمكانه: هو أحقّ بأن يتقبل الله حسناته ويثيبه على اجتهاداته ولا يؤاخذه بما أخطأه، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة:٢٨٦].

والشهرستاني -لما كان أعلم بالمقالات من إخوانه- ذكر في مسألة الكلام قولا سادسا، وظن أنه قول السلف، فقال في «نهاية الإقدام»- بعد أن ذكر قولَ الفلاسفة، والمعتزلة، والأشعرية، والكرَّامية، وأن المعتزلة لما قالت[١]: (**أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله. واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منظومة**[٢] **وكلمات مجموعة، وهي مقروءة مسموعة على التحقيق، لها/ مفتتح** ٢/ ٣١٥ **ومختتم، وأنه معجزة للرسول ﷺ**[٣] **دالة على صدقه، وأن الأشعرية تفرق بين**

(١) نهاية الإقدام (ص٣٠٩).

(٢) نهاية الإقدام: منتظمة.

(٣) نهاية الإقدام: معجزة رسول الله ﷺ.

اللفظ والمعنى، وتثبت معنى هو مدلول اللفظ[1]، ثم قال[2]: «قال[3] السلف والحنابلة: قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله؛ وأن ما نقرؤه ونكتبه[4] ونسمعه عين كلام الله، فيجب أن تكون تلك الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله. ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب أن تكون تلك الكلمات أزلية غير مخلوقة.

ولقد كان الأمر في أول الزمان على قولين: أحدهما القدم، والثاني الحدوث، والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبة والآيات المقروءة بالألْسُن، فصار الآن قول ثالث، وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذي تدل عليه العبارات، وقدحتم قدحاً ليس منها[5] وهو خلاف[6] القولين. فكانت السلف على ٢/٣١٦ إثبات القدم والأزلية لهذه/ الكلمات، دون التعرض لمعنى وراءها[7]، فأبدع[8] الأشعري قولاً[9]، وقضى بحدوث الحروف، وهو خَرْق الإجماع، وحكم بأن ما

(١) عبارة (وأن الأشعرية تفرق.. اللفظ) ليس من كلام الشهرستاني ولكنه تلخيص من ابن تيمية لكلامه من (ص٣١٠-٣١٣). (رشاد).

(٢) الكلام التالي في نهاية الإقدام (ص٣١٣).

(٣) نهاية الإقدام: قالت.

(٤) نهاية الإقدام: ونسمه ونكتبه.

(٥) نهاية الإقدام: ذكر العبارة محرفة هكذا: وقد حسن قول (وفي نسختين: قدح) ليس منهما.

(٦) نهاية الإقدام: على خلاف، وفي نسختين: وهو خلاف.

(٧) توجد عبارات في «نهاية الإقدام» ساقطة من جميع النسخ وهي: (لصفة أخرى وراءها، وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والأصوات دون التعرض لأمر وفي نسختين: لمعنى) وراءها). (رشاد).

(٨) نهاية الإقدام: فابتدع.

(٩) في بعض نسخ نهاية الإقدام: قولاً ثالثاً.

نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة، وهو عين الابتداع، فهَلاَّ قال: ورد السمع بأن ما نقرأه ونكتبه كلام الله، دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته؟ كما ورد السمع بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين، إلى غير ذلك من الصفات الخبرية.

قال[١]: قال السلف: ولا[٢] يظن بنا أنا[٣] نثبت القدم للحروف والأصوات التي قامت بألسنتنا، وصارت صفات لنا، فإنا على قطع نعلم افتتاحها واختتامها وتعلقها بأكسابنا وأفعالنا، وقد بذل[٤] السلف أرواحهم، وصبروا على أنواع البلايا والمحن من معتزلة الزمان، دون أن يقولوا: القرآن مخلوق، ولم يكن ذلك على حروف وأصوات هي أفعالنا وأكسابنا، بل هم عرفوا يقيناً أن لله تعالى قولاً/ ٢/٣١٧ وكلاماً وأمراً، وأن أمره غير خلقه، بل هو أزلي قديم بقدمه.

كما ورد القرآن بذلك في قوله تعالى[٥]: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف:٥٤] وقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم:٤] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل:٤٠] فالكائنات كلها إنما تتكون بقوله وأمره، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ [البقرة:٣٠]، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾[٦] [البقرة:٣٤]، ﴿قَالَ

---

(١) نهاية الإقدام (ص٣١٤).

(٢) نهاية الإقدام: قالت السلف: لا.

(٣) نهاية الإقدام: الظان أنا (وفي نسخة: بنا أنا).

(٤) نهاية الإقدام: بذلت.

(٥) نهاية الإقدام: وفي قوله:

(٦) نهاية الإقدام: (وإذ قلنا) بدون لفظ (للملائكة).

ٱللَّهُ﴾ [المائدة:١١٥]، فالقول[1] قد ورد في السمع مضافاً إلى الله أخص من إضافة الخلق، فإن المخلوق لا ينسب إلى الله تعالى إلا من جهة واحدة وهي الخلق والإبداع، والأمر ينسب إليه لا على تلك النسبة، وإلا فيرتفع الفرق بين الخلق والأمر[2]، والخلقيات والأمريات.

قالوا: ومن جهة العقل[3]: العاقل يجد[4] فرقاً ضرورياً بين «قال» و«فعل» وبين «أمر» و«خلق». ولو كان القول فعلا كسائر الأفعال بطل الفرق الضروري، فثبت ٢/٣١٨ أن القول غير الفعل، وهو قبل/ الفعل، وقبليته قبلية أزلية؛ إذ لو كان له أول لكان فعلا سبقه قول آخر، ويتسلسل.

قال[5]: وحققوا زيادة تحقيق فقالوا: قد ورد في التنزيل أظهر مما ذكرناه من الأمر، وهو التعرض لإثبات كلمات الله، حيث قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَـٰتِهِۦ﴾ [الأنعام:١١٥]، وقال[6]: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ﴾ [يونس:١٩]، وقال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَـٰتُ رَبِّى﴾ [الكهف:١٠٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ

(١) نهاية الإقدام: (قال الله) هذا كله قول.

(٢) نهاية الإقدام: بين الأمر والخلق.

(٣) نهاية الإقدام: ومن جهة لمعقول.

(٤) في بعض نسخ نهاية الإقدام: يجد من نفسه.

(٥) بعد الكلام السابق بعدة أسطر في نهاية الإقدام (ص٣١٥).

(٦) نهاية الإقدام: ثم قال.

أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان:٢٧]، وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى﴾ [السجدة:١٣]، وقال: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ﴾ [الزمر:٧١] فتارة يجيء الكلام بلفظ الأمر، وتثبت له الوحدة الخالقية التي لا كثرة فيها: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر:٥٠]، وتارة يجيء بلفظ الكلمات وتثبت لها الكثرة البالغة التي لا وحدة فيها ولا نهاية لها ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ فله تعالى إذاً أمرٌ واحدُ وكلمات كثيرة، وذلك لا يتصور[1] إلا بحروف./ ٣١٩/٢

فعن هذا قلنا: أمره قديم، وكلماته أزلية[2]، والكلمات مَظَاهر الأمر[3]، والروحانيات مظاهر الكلمات، والأجسام مظاهر الروحانيات، والإبداع والخلق إنما يبتدي من الأرواح والأجسام وأما الكلمات والحروف والأمر[4] فأزلية قديمة، وكما[5] أن أمره لا يشبه أمرنا، فكلماته وحروف كلماته[6] لا تشبه كلامنا[7]، وهي حروف قدسية علوية، وكما أن الحروف بسائط الكلمات، والكلمات أسباب الروحانيات، والروحانيات مدبرات الجسمانيات، وكل الكون قائم بكلمات الله محفوظ بأمر الله.

---

(١) نهاية الإقدام: ولا يتصور.

(٢) في بعض نسخ «نهاية الإقدام» (ص٣١٦): كثيرة أزلية.

(٣) في بعض نسخ «نهاية الإقدام»: مظاهر الأمر للأمر.

(٤) والأمر: ليست في نسخة الأصل من «نهاية الإقدام» وهي في بعض النسخ الأخرى.

(٥) نهاية الإقدام: فكما.

(٦) وحروف كلماته: كذا في بعض نسخ «نهاية الإقدام» وفي نسخة الأصل: وحروفه.

(٧) كلامنا: كذا في بعض نسخ «نهاية الإقدام» وفي نسخة الأصل: كلماتنا.

قال[١]: ولا يغفلن عاقل[٢] عن مذهب السلف وظهور القول في حدوث الحروف فإن له شأناً، وهم يسلمون الفرق بين القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب، ويحكمون بأن القراءة التي هي/ صفتنا وفعلنا، غير المقروء[٣] الذي ليس هو صفة لنا ولا فعلنا غير أن المقروء بالقراءة قَصَص وأخبار وأحكام وأمر[٤]، وليس المقروء من قصة آدم وإبليس هو بعينه المقروء من قصة موسى وفرعون، وليست أحكام الشرائع الماضية هي بعينها أحكام الشرائع الخاتمة، فلا بدَّ إذاً من كلمات تصدر عن[٥] كلمة وترد على كلمة. ولا بد من حروف تتركب منها الكلمات، وتلك الحروف لا تشبه حروفنا، وتلك الكلمات لا تشبه كلامنا). ٢/ ٣٢٠

قلت: فهذا القول الذي ذكره الشهرستاني وحكاه عن السلف والحنابلة ليس هو من الأقوال التي ذكرها صاحب «الإرشاد» وأتباعه، فإن أولئك لم يحكوا إلا قول من يجعل القديم عين صوت العبد والمداد، وهذا القول لا يعرف به قائل له قول أو مصنف في الإسلام. وأما القول الذي ذكره الشهرستاني: فقال به طائفة كبيرة، وهو أحد القولين لمتأخري أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم من الطوائف، وهو المذكور عن أبي الحسن بن سالم وأصحابه السالمية، وقد قاله طائفة/ غير هؤلاء، كما ذكر ذلك الأشعري ٢/ ٣٢١

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في «نهاية الإقدام» (ص٣١٦).

(٢) في بعض نسخ «نهاية الإقدام» ولا يغفل عاقل. وفي (م)، (ق)، (ط)، (ر): ولا يغفلن غافل، وطمست الكلمتان في (ص).

(٣) نهاية الإقدام: والذي.

(٤) نهاية الإقدام: وأوامر.

(٥) نهاية الإقدام: من.

في كتاب «المقالات» لما ذكر كلام ابن كُلاَّب فقال[١]: **(قال ابن كُلاَّب[٢]: إن الله لم يزل متكلماً، وإن كلامه[٣] صفة له قائمة به، وإنه قديم بكلامه، وإن كلامه قائم به، كما أن العلم قائم به، والقدرة قائمة به[٤]، وإن الكلام ليس بحروف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض[٥]، وإنه معنى واحد قائم بالله[٦].**

قال[٧]: وقال بعض من أنكر خلق القرآن: إن القرآن يسمع[٨] ويكتب، وإنه متغاير غير مخلوق، وكذلك العلم غير القدرة، والقدرة غير العلم، وأن الله لا يجوز أن يكون غير صفاته، وصفاته متغايره، وهو غير متغاير.

قال[٩]: وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث، وأن الله لم/ يزل متكلما، وأنه مع ذلك حروف وأصوات، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله متكلما بها). ٢/ ٣٢٢

قلت: فبعض هذا القول الذي ذكره الشهرستاني عن السلف منقول بعينه عن السلف، مثل إنكارهم على من زعم أن الله خلق الحروف، وعلى من زعم أن الله لا

---

(١) مقالات الإسلاميين (٢/ ٢٣٣).

(٢) مقالات: قال عبدالله بن كلاب.

(٣) مقالات: وإن كلام الله سبحانه.

(٤) مقالات: قائمة به وهو قديم بعمله وقدرته.

(٥) مقالات: ولا يتبعض ولا يتغاير.

(٦) مقالات: واحد بالله عز وجل.

(٧) مقالات (٢/ ٢٣٤).

(٨) مقالات: قد يسمع.

(٩) المقالات (٢/ ٢٣٤) (بعد الكلام السابق بثلاثة سطور).

يتكلم بصوت، ومثل تفريقهم بين صوت القارئ وبين الصوت الذي يُسمع من الله، ونحو ذلك. فهذا كله موجود عن السلف والأئمة. وبعض ما ذكره من هذا القول ليس هو معروفا عن السلف والأئمة، مثل إثبات القدم والأزلية لعين اللفظ المؤلف المعين، ولكن القول الذي أطبقوا عليه: هو أن كلام الله غير مخلوق، ولكن الناس تنازعوا في مرادهم بذلك، والنزاع في ذلك موجود في عامة الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم، كما هو مبسوط في غير هذا الموضع.

والنزاع في ذلك مبني على هذا الأصل، وهو كون قوله- مع أنه غير مخلوق ومع أنه قائم به، ومع أنه لم يزل متكلماً-: هل يتعلق بقدرته ومشيئته أم لا؟ فهذا القول السابع لم يذكره الشهرستاني ونحوه، إذ الأقوال المعروفة للناس في مسألة الكلام سبعة أقوال./ ٢/ ٣٢٣

[العودة إلى الكلام على الرازي وموقفه في مسألة القرآن ومسألة أفعال الله:]

والمقصود هنا: أن أبا عبدالله الرازي في أكثر كتبه، لم يَبْن مسألة القرآن على الطريقة المعروفة للأشعري، وهو أنه يمتنع أن يَحْدُث في نفسه كلام؛ لكونه ليس محلا للحوادث، وذلك لأنه قد ضعَّف هذا الأصل، فلم يمكنه أن يبني عليه، بل أثبت ذلك بإجماع مركَّب؛ فقرر أن الكلام له معنى غير العلم والإرادة، خلافا للمعتزلة ونحوهم. وإذا كان كذلك فكل من قال بذلك قال: إنه معنى واحد قديم قائم بذات الله تعالى، فلو لم يقل بذلك لكان خلاف الإجماع. فهذا هو العمدة التي اعتمد عليها في «نهاية العقول» وهو ضعيف، فإن الأقوال في المسألة متعددة غير قول المعتزلة والكُلاَّبية.

وكان من الممكن أن يقال له: إن ثبت أنه لا يقوم بالله ما يتعلق بمشيئته وقدرته أمكن أن يُجعل كلام الله قديما بالطريقة المعروفة، فإنه يمتنع أن يحدثه قائما في نفسه أو في

محل آخر، فإذا امتنع حدوثه في نفسه تعين قدمه. وإن لم يثبت ذلك، بل أمكن أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته أمكن هنا قول الكرَّامية وقول أهل الحديث الذين يقولون: إنه قول السلف والأئمة، فلم يتعين قول الكُلاَّبية، فذكر في «نهاية العقول» ما جرت عادته وعادة غيره بذكره، وهو أن معنى الكلام: إما أن يكون هو الإرادة والعلم، وإما أن يكون الطلب مغايرا للإرادة، والحكم الذهني مغايرا للعلم. والأول باطل؛ لأن/ ٢/ ٣٢٤ الإنسان في الشاهد قد يخبر بما لا يعلمه ولا يعتقده، وقد يأمر بأمر لا يريده، كالسيد إذا كان قصده امتحان العبد[1].

قال[2]: (وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب، لانعقاد الإجماع على أن ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب.

قال[3]: فثبت أن أمر الله[4] ونهيه وخبره صفات حقيقية، قائمة بذاته، مغايرة لذاته وعلمه[5]، وأن الألفاظ الواردة في الكتب الإلهية[6] دالة عليها. وإذا ثبت ذلك وجب القطع بقدمها، لأن الأمة على قولين في هذه المسألة: منهم من نفى كون الله[7] موصوفاً بالأمر والنهي والخبر بهذا المعنى، ومنهم من أثبت ذلك. وكل من

---

(١) انظر «نهاية العقول في دراية الأصول» للرازي (جا، ظ٢١٧) (مخطوطة دار الكتب المصرية توحيد ٧٤٨)، (جا، ص٢١٧) (مخطوطة دار الكتب المصرية طلعت علم الكلام ٥٦٥).

(٢) المرجع السابق (جا ص٢١٨) (توحيد٧٤٨)، (جا ص٢١٨) (طلعت٥٦٥).

(٣) نفس المرجع بعد النص السابق مباشرة (توحيد ٧٤٨)، (جا ص٢١٨) (طلعت٥٦٥).

(٤) نهاية العقول: الله تعالى.

(٥) نهاية العقول: لإرادته وعلمه.

(٦) نهاية العقول: في الكتب المنزلة.

(٧) نهاية العقول: وأنه باطل.

أثبته موصوفا بهذه الصفات زعم أن هذه الصفات قديمة. فلو أثبتنا كونه تعالى موصوفا بهذه الصفات، ثم حكمنا بحدوث هذه الصفات، كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع، وهو باطل[١]./ ٢/ ٣٢٥

وأورد على نفسه أسئلة: منها قول القائل[٢]: لم قلتم إن تلك المعاني قديمة. قولكم[٣]: كل من أثبت تلك المعاني[٤] أثبتها قديمة؟ قلنا: القول في إثباتها[٥] مسألة، والقول في قدمها مسألة أخرى؛ فلو لزم من ثبوت إحدى المسألتين ثبوت الأخرى[٦]، لزم من إثبات كونه تعالى عالما بعلم قديم، إثبات كونه تعالى متكلما بكلام قديم، وإن سلّمنا[٧] أن هذا النوع من الإجماع يقتضي قدم كلام الله، لكنه معارض بنوع آخر من الإجماع، وهو أن أحداً من الأمة لم يثبت قدم كلام الله[٨] بالطريق الذي ذكرتموه، فيكون التمسك بها ذكرتموه خرقا للإجماع.

وذكر في جواب ذلك[٩] قوله: لو لزم من إثبات هذه الصفة[١٠] إثبات قدمها- لأن كل من قال بالأول قال بالثاني- لزم من القول بإثبات العلم القديم إثبات الكلام

---

(١) نهاية العقول: وأنه باطل.

(٢) نهاية العقول (جا ص٢١٩) (توحيد٧٤٨)، (جا ظ٢١٧) (طلعت٥٦٥).

(٣) نهاية العقول: قديمةً، قوله: ...

(٤) نهاية العقول: هذه المعاني.

(٥) نهاية العقول (توحيد٧٤٨) بإثباتها.

(٦) نهاية العقول: ثبوت المسألة الأخرى.

(٧) نهاية العقول: ..بكلام قديم، وإذا كان ذلك باطلاً فكذا ما ذكرتموه، ثم إن سلمنا..

(٨) نهاية العقول: الله تعالى.

(٩) نهاية العقول (جا ص٢٢٢) (توحيد٧٤٨)، (جا ظ٢٢٠) (طلعت٥٦٥).

(١٠) نهاية العقول: من القول بإثبات هذه الصفة لله تعالى.

القديم؛ لأن كل من قال بالأول قال بالثاني- قلنا: الفرق بين الموضعين مذكور في «المحصول»/ فإن المعتزلة[١] يساعدوننا على الفرق بين الموضعين، فلا نُطَوِّل[٢]. ٢/ ٣٢٦

قوله: إثبات قدم كلام الله بهذه الطريق[٣] على خلاف الإجماع. قلنا: قد بينا في كتاب «المحصول» أن إحداث دليل لم يذكره أهل الإجماع لا يكون خرقا للإجماع).

قلت: المقصود أن يُعرف أنه عدل عن الطريقة المشهورة، وهو أنه لو أحدثه في نفسه لكان محلا للحوادث -مع أنها عمدة ابن كُلاَّب والأشعري ومن اتبعهما- لضعف هذا الأصل عنده، ولو أعتقد صحته لكان ذلك كافياً مغنيا له عن هذه الطريقة التي أحدثها.

وليس المقصود هنا الكلام في مسألة القرآن، فإن هذا مبسوط في مواضعه، وإنما الغرض التنبيه على اعتراف الفضلاء بأن هذا الأصل ضعيف. وأما ضعف ما اعتمده في مسألة القرآن: فمبين في موضع آخر، فإن إثبات المقدمة الأولى فيها كلام ليس هذا موضعه، إذ كانت العمدة فيه على أمر الممتحن وخبر الكاذب. والمنازع يقول: هذا إظهار للأمر والخبر، وإلا فهو في نفس الأمر لم يدل الخبر هنا على معنى في النفس. ولهذا يقول الله تعالى عن الكاذبين إنهم: ﴿يَقُولُونَ / بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [الفتح:١١] ٢/ ٣٢٧ فهم ينازعون في أن الكاذب قام بنفسه حكم أو دل لفظه على معنى في نفسه، بل أظهر الدلالة على معنى في نفسه كذبا.

وأما المقدمة الثانية فضعيفة. وذلك أنه يقال: هَبْ أن هذا ثبت، لكن لم لا يجوز أن يتكلم بحروف ومعان قائمة في ذاته حادثة؟ وهذا القول قول طوائف من المسلمين،

---

(١) نهاية العقول: مذكور في «المحصول من علم الأصول» وإن المعتزلة..

(٢) نهاية العقول: فلا نطول بذكره؛ وفي (م)، (ق) فلا يكون.

(٣) نهاية العقول (جا، ظ٢٢٢) (توحيد٧٤٨)، (حا ظ٢٢٠) (طلعت٥٦٥): الله تعالى بهذا الطريق.

فليس هو خلاف الإجماع، فإن أبطل هذا بقوله: «ليس هو محلا للحوادث». قيل: فهذا -إن صح- فهو دليل كاف، كما سلكه مَنْ سلكه من الناس، وإن لم يصح بطلت الدلالة؛ فتبين أنه لا بد في إثبات قدمه من هذه المقدمة.

وأما قوله: «كل من أثبت اتصاف الله بهذه المعاني فإنه يقول بقدمها» فليس الأمر كذلك. بل كثير من أهل الحديث وأهل الكلام يثبتونها ولا يقولون بقدمها.

وأما الفرق الذي ذكره في «المحصول» فهو أن الأمة إذا اختلفت في مسألتين على قولين: فإن كان مأخذهما واحدا -كتنازعهم في الردِّ وذوي الأرحام- لم يكن لمن بعدهم إحداث موافقة هؤلاء في مسألة وهؤلاء في مسألة. وإن كان المأخذ مختلفاً -كتنازعهم في الشفعة وميراث ذوي الأرحام- جاز موافقة هؤلاء في مسألة وهؤلاء في مسألة، فظَنَّ أن قدم/ الكلام مع إثبات هذه المعاني من هذا الباب، وليس الأمر كذلك، ٢/٣٢٨ فإن مأخذ إثبات هذه المعاني ليس هو مأخذ القدم؛ فإن القدم مبني على مسألة الصفات، وعلى أنه: هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته؟ وأما إثبات هذه المعاني فمسألة أخرى.

والناس لهم في مسمى «الكلام» أربعة أقوال: أحدها: أنه اللفظ الدال على المعنى، والثاني: أنه المعنى المدلول عليه باللفظ، والثالث: أنه مقول بالاشتراك على كل منهما، والرابع: أنه اسم لمجموعهما، وإن كان مع القرينة يراد به أحدهما، وهذا قول الأئمة وجمهور الناس، وحينئذ فمن أثبت هذه المعاني وقال: إن اسم «الكلام» يتناولهما بالعموم أو الاشتراك يمكنه إثبات قيام اللفظ والمعنى جميعا بالذات.

ثم مَنْ جوّز تعلق ذلك بمشيئته وقدرته يمكنه أن لا يقول بالقدم، أو لا يقول بالقدم في الكلام المعيّن وإن قال بالقدم في نوع الكلام، ومَنْ لم يجوِّز ذلك فمنهم طائفة يقولون

بقدم الحروف، وطائفة تقول بقدم المعاني دون الحروف، وما به يستدل أولئك على حدوث الحروف كالتعاقب والمحل يعارضونهم بمثله في المعاني، فإنها بالنسبة إلينا متعاقبة، ولها محل لا يليق بالله تعالى. فإن/ جاز أن تجعل فينا متعددة مع اتحادها في حق الله تعالى، وأن محلها من ليس كمحلها منا: أمكن أن يقال في الحروف كذلك: إنها وإن تعددت فينا فهي متحدة هناك، وليس المحل كالمحل. وإذا قيل: «هي مُرَتَّبة فينا» قيل: فكذلك المعاني مرتبة فينا. فترتيب أحدهما كترتيب الآخر. وإذا قيل: «دعوى اتحادهما مخالف لصريح العقل». قيل: وكذلك دعوى اتحاد المعاني، فكلام هؤلاء من جنس كلام هؤلاء. ٢/ ٣٢٩

والمقصود هنا: الكلام على هذا الأصل، وهي مسألة الصفات الاختيارية كالأفعال ونحوها مما يقوم به، ويتعلق بمشيئته وقدرته.

وأما قول القائل: «الجمهور على خلاف ذلك، وإنما الخلاف فيه مع الكرَّامية» فهذا قولُ من ظن أن طوائفَ المسلمين منحصرة في المعتزلة والكُلاَّبية والكرَّامية، بل أكثر طوائف المسلمين يجوّزون ذلك: من أهل الكلام وأهل الحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم. وأما أئمة أهل الحديث والسنة فكالمجمعين على ذلك، فكلام مَنْ يُعْرَف كلامه في/ ذلك صريح فيه، والباقون مُعَظِّمون لمن قال ذلك، شاهدون له بأنه إمام في السنة والحديث، لا ينسبونه إلى بدعة. ٢/ ٣٣٠

وأما متأخرو أهل الحديث فلهم فيها قولان، ولأصحاب أحمد قولان، ولأصحاب الشافعي قولان، ولأصحاب مالك قولان، ولأصحاب أبي حنيفة قولان، وللصوفية قولان، وجمهور أهل التفسير على الإثبات.

وأما أهل الكلام فقد ذكر الأشعري هذا في كتاب «المقالات» عن غير واحد من أئمة الكلام غير الكرَّامية، ولم يذكر للكرامية شيئاً انفردوا به إلا قولهم في الإيمان، بل ذكر عن هشام بن الحكم وغيره من الشيعة أنهم يصفونه بالحركة والسكون ونحو ذلك، وأن عامة القدماء من الشيعة كانوا يقولون بالتجسيم أعظم من قول الكرَّامية، وأن المتأخرين منهم هم الذين قالوا في التوحيد بقول المعتزلة، بل ذكر عنهم تجدد الصفات من العلم والسمع والبصر[1]، والناس قد حكوا عن هشام والجهم أنهما يقولان بحدوث العلم، وهذا رأس المعطِّلة وهذا رأس الشيعة[2]، لكِنْ جهم كان يقول بحدوث العلم في غير ذاته، وهشام يقول بحدوثه في ذاته. وحكى الأشعري تجدد العلم له عن جمهور/ الإمامية. وحكى عنهم إثبات الحركة له، وأن كلهم يقولون بذلك ٢/٣٣١ إلا شِرْذِمة منهم، وذكر عن هشام بن الحكم وهشام بن الجواليقي وأبي مالك الحضرمي وعلي بن ميثم وغيرهم أنهم يقولون: إرادته حركة، وهل يقال: إنها غيره أم لا؟ على قولين لهم[3]، وذكر عن طائفة أنهم يقولون: يعلم الأشياء قبل كونها، إلا أعمال العباد، فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها، وهذا قول غُلاَة القدرية، كمعبد الجهني[4] وأمثاله،

---

(١) انظر مقالات الإسلاميين (١/ ١٠٢-١٠٤).

(٢) س: وهذا رأس المجسمة؛ هـ: وهذا رأس المشبهة، والعبارتان صحيحتان لأن هشام بن الحكم كان من رؤوس الشيعة ورؤوس المجسمة في وقت واحد، وانظر كلامي السابق عنه (جـ١ ص٢٤٨). (رشاد).

(٣) قال الأشعري في «المقالات» (٢/ ١٧٨): وقال هشام بن الحكم وهشام الجواليقي وغيرهما من الروافض: إرادة الله سبحانه حركة، وهي معنى: لا هي الله ولا غيره، وأنها صفة لله، وذلك أنهم زعموا أن الله إذا أراد الشيء تحرك فكان ما أراد -تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»، وذكر الأشعري بعد ذلك بقليل في نفس الصفحة: وقال أبو مالك الحضرمي وعلي بن ميثم: (إرادة الله غيره وهي حركة يتحرك بها -تعالى الله عما قالوه). (رشاد).

(٤) معبد بن عبدالله بن عويم الجهني البصري، أول من قال بالقدر في البصرة، وعنه أخذ غيلان، خرج مع ابن الأشعث على الحجاج الثقفي، فقتله سنة (٨٠هـ).

وهو أحد قولي عَمْرو بن عُبَيد[١]. وذكر عن زهير الأثري أنه كان يقول[٢]: «**إن الله ليس بجسم ولا محدود، ولا يجوز عليه الحلول والمماسة**[٣]. **ويزعم أن الله تعالى يجيء يوم القيامة كما قال/ تعالى:** ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝﴾ [الفجر:٢٢][٤] **ويزعم أن** ٢/ ٣٣٢ **القرآن كلام الله مُحْدث غير مخلوق.**

قال: وكان أبو معاذ التومني يوافق زهيرا في أكثر قوله[٥]**، ويخالفه في القرآن، ويزعم أن كلام الله: حدثٌ غير محدث ولا مخلوق، وهو قائم بالله لا في مكان، وكذلك قوله في محبته وإرادته أيضاً**[٦].

قال زهير: كلام الله حدث وليس بمحدث، وفعل وليس بمفعول، وامتنع أن يزعم أنه خلق، ويقول: ليس بخلق ولا مخلوق، وإنه قائم بالله، ومُحَال أن يتكلم الله بكلام قائم بغيره، كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره، وكذلك يقول في إرادة الله ومحبته وبغضه: إن ذلك أجمع قائم بالله.

قال الأشعري[٧]**: وبلغني عن بعض المتفقهة أنه كان يقول: إن الله لم يزل متكلماً، بمعنى أنه يزل قادرا على الكلام، ويقول: إن كلام الله محدث غير مخلوق».**

---

(١) أبو عثمان عمرو بن عبَيد بن باب، من أئمة المعتزلة توفي سنة (١٤٤هـ).

(٢) في «المقالات» (١/ ٢٣٦).

(٣) ذكر محققا (م) أن الكلمة في مخطوطة (م) هي: والمباينة. (رشاد).

(٤) عبارة «المقالات»: «ويزعم أنه يجيء يوم القيامة كما قال: ﴿وجاء ربك﴾ بلا كيف».

(٥) المقالات (١/ ٣٢٦): «وأما أبو معاذ التومني فإنه يوافق زهيراً في أكثر أقواله».

(٦) أيضاً: ليست في المقالات.

(٧) المقالات (٢/ ٢٣٢).

قال[1]: «وهذا قول داود الأصبهاني». قال[2]: «وكل القائلين بأن القرآن غير ٢/ ٣٣٣ مخلوق[3]، كنحو عبدالله بن كُلاَّب،/ ومن قال إنه محدث كنحو زهير، ومن قال: إنه حدث كنحو أبي معاذ التومني- يقولون: إن القرآن ليس بجسم ولا عرض).

وأما الحجة التي احتج بها الرازي للنفاة فهي أيضاً ضعيفة من وجوه.

أحدها: أن المقدمة التي اعتمد عليها فيها قوله: «إن الخالي عن الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص».

فيقال: معلوم أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن الاتصاف بها في الأزل، كما لا يمكن وجودها في الأزل، فإنَّ ما كان وجوده مشروطا بحادث سابق له امتنع إمكانُ وجوده قبل وجود شرطه، وعلى هذا: فالخلو عن هذه في الأزل لا يكون خلوا عمَّا يمكن الاتصاف به، والخالي عما لا يمكن اتصافه به ليس بناقص.

الوجه الثاني: أن يُقال: هو لم يُثْبِت امتناعَ ما ذكره من النقص بدليل عقلي، ولا بنص كتاب ولا سنة، بل إنما أثبته بما ادعاه من الإجماع. وهذه طريقته وطريقة أبي المعالي قبله ومَنْ وافقهم، يقولون: إن امتناع النقص على الله تعالى إنما عُلم بالإجماع، لا بالنص ولا بالعقل، وإذا كان كذلك فمعلوم أن المنازعين في اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع، ٢/ ٣٣٤ فكيف يحتج بالإجماع في مسائل النزاع؟/

فإن قال: هؤلاء وافقونا على امتناع النقص عليه، وإنما نازعونا في كون ذلك نقصاً.

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة في «المقالات» (٢/ ٢٣٢).

(٢) المقالات (٢/ ٢٣٤-٢٣٥).

(٣) المقالات (٢/ ٢٣٤): ..إن القرآن ليس بمخلوق.

قيل له: إما أن يكونوا وافقوا على إطلاق اللفظ، وإما أن يكونوا وافقوا على معانيه.

فإن وافقوا على إطلاق القول بأنه سبحانه منزّه عن النقص، وقالوا: ليس هذا من النقص، لم يكن مَوْرد النزاع داخلا فيما عَنَوه بلفظ النقص، ومعلوم أن الإجماع حينئذ لا يكون حاصلا على المعنى المتنازع فيه، ولكن على لفظ لم يدخل فيه هذا المعنى عند بعض أهل الإجماع، ومثل هذا لا يكون حجة في المعنى، ولكن غايته -إذا قام الدليل على أن هذا يسمى في اللغة نقصاً-: أن يكونوا لم يعبروا باللفظ اللغوي، وهذا بتقدير أن لا يكون له مَسَاغ في اللغة: إنما فيه خطأ لغوي، فكيف إذا كانت هذه المقدمات غير مسلمة لهم في اللغة أيضاً؟ ومثل هذا ليس بحجة على المعنى المتنازع فيه، وإنما يكون حجة لفظية، لو صحت مقدماته، فلا يحصل بها المقصود.

وإن كانوا وافقوا على نفي المعاني التي يعبر عنها بلفظ النقص: فمعلوم أن المعنى المتنازع فيه لم يوافقوهم عليه؛ فتبين أن مورد النزاع لا إجماع على نفيه قطعاً؛ فلا يجوز الاحتجاج على نفيه بالإجماع./ ٢/ ٣٣٥

الوجه الثالث: أن يُقال: إن قول القائل: «إن الأمة اجتمعت على تنزه الله تعالى عن النقص، وقوله: اجتمعت على تنزيه الله تعالى عن العيب والآفة ونحو ذلك». وهذا القدر ليس بمنقول اللفظ عن كل واحد من الأمة، لكن نحن نعلم أن كل مسلم فهو ينزّه الله تعالى عن النقص والعيب، بل العقلاء كلهم متفقون على ذلك، فإنه ما من أحد ممن يعظِّم الصانع سبحانه وتعالى وصف الله بصفة وهو يعتقد أنها آفة وعيب ونقص في حقه، وإن كان بعضُ الملحدين يصفه بما يعتقده هو نقصا وعيبا، فهذا من جنس نفاة الصانع تعالى، ولهذا كان نفاة الصفات إنما نفوها وهم يعتقدون أن إثباتها يقتضي النقص كالحدوث والإمكان ومشابهة الأحياء، ومثبوتها إنما أثبتوها لاعتقادهم أن إثباتها يوجب الكمال، وعدمَهَا يستلزم النقص والعدم ومشابهة الجمادات، وكذلك مثبتة القدر

ونفاته، بل بعض نفاة النبوّة زعموا أنهم نفوها تعظيما لله أن يكون رسوله من البشر، وأهل الشرك أشركوا تعظيما لله أن يُعْبَدَ بلا واسطة تكون بينه وبين خلقه. فإذا كان ٢/٣٣٦ كذلك فمن المعلوم:/ أن الإنسان لو احتج بإجماع المسلمين على نفي النقص والعيب عن الله تعالى على من يثبت الصفات، مدعيا أن إثباتها نقص وعيب أو بالعكس، لقال له المثبتة: نحن لم نوافقك على نفي هذا المعنى الذي سميته أنت نقصا وعيبا، فلا تحتج علينا بالموافقة على لفظ لم نوافقك على معناه، وأمكنهم حينئذ أن يقولوا: نحن ننازعك في هذا المعنى وإن سميته أنت نقصا وعيبا، فلا يكون حجة ثابتة، إلا أن يقوم دليل على انتفاء ذلك غير الاجماع المشروط بموافقتهم.

الوجه الرابع: أن يُقال له: قولك: «إجماعُ الأمة على أن صفاته كلها صفات كمال» إن عَنَيْتَ بذلك صفاته كلها اللازمة له لم يكن في هذا حجة لك، وإن عَنَيْتَ ما يحدث بقدرته ومشيئته لم يكن هذا إجماعا، فإنك أنت وغيرك من أهل الكلام تقولون: إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص، والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفا، فكونُهُ خالقا ومبدعا وعادلا ومحسنا ونحو ذلك عندك أمور حادثة متجددة، وليست صفة مدح ولا كمال، وإن قلت «المفعولات ليست قائمة به، بخلاف ما يقوم به». قيل لك: هب أن الأمر كذلك، لكن ما يحدث بقدرته ومشيئته إما أن يقال: هو متصف به ٢/٣٣٧ أو لا يقال: هو متصف به؛ فإن قيل «ليس متصفا به» لم يكن/ متصفا لا بهذا ولا بهذا؛ وإن قيل «هو متصف به» كان متصفا بهذا وهذا.

ومعلوم أن المشهور عند أهل الكلام من عامة الطوائف أنهم يقسِّمون الصفات إلى صفات فعلية وغير فعلية، مع قول من يقول منهم: إن الأفعال لا تقوم به، فيجعلونه موصوفا بالأفعال؛ كما يقولون: إنه موصوف بأنه خالق ورازق، وعندهم هذه أمور كائنة بعد أن لم تكن، ولما قال لهم من يقول بتسلسل الحوادث من الفلاسفة وغيرهم:

«الفعل إن كان صفة كمال لزم اتصافه به في الأزل، وإن كان صفة نقص امتنع اتصافه به في الأبد» أجابوا عن ذلك بأن الفعل ليس صفة كمال ولا نقص.

الوجه الخامس[1]: احتجاجه بقوله: «إن الأمة مجمعة على أن/ صفاته لا تكون إلا ٢/٣٣٨ صفة كمال» أضعفُ من احتجاجه بإجماعهم على تنزيهه عن صفة النقص، فإن كونه

(١) أمام هذا الموضع كتب في هامش (هـ) ما يلي: (ومن الوجوه في ذلك ما ذكره ابن تيمية المصنف في المجلد الثاني عند ذكر هذا الأصل فذكر وجوهاً كتبتها على تخريجه تقدمت، فمما ذكره أن الأفعال التي بعد أن لم تكن لم يكن وجودها قبل وجودها كمالاً ولا عدمها نقصاً، فإن النقص إنما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده وما به يحصل الكمال، والرب حكيم في أفعاله، فما قدمه فالكمال في تقديمه، وما أخره فالكمال في تأخيره، كما أن ما خصصه بما خصصه من الصفات فقد فعله على وجه الحكمة وإن لم نعم التفاصيل. الوجه الآخر الحوادث يمتنع قدمها وأن توجد معاً، وإذا دار الأمر بين إحداث الحوادث وعدم إحداثها أكمل، ولا يكون إحداثها إلا مع عدم الحادث منها في الأزل، وإذا كان كذلك صار هذا بمنزلة جعل الشيء موجوداً معدوماً، فلا يقال عدم فعل هذا أو عدم تعلق القدرة به صفة نقص، بل النقص عدم القدرة على جعله موجوداً الوجه الآخر معلوم أن إحداث الحوادث بفعل اختياري قائم به أولى بالاتصاف من أن يحدث عنه شيء بعد شيء لو كان هذا ممكناً. فالأول موصوف بصفات الكمال دون الثاني فإنه ممتنع، فإذا كان حال الفاعل قبل حدوثها كحاله مع حدوثها وبعد حدوثها، لم يكن الفاعل قد فعل شيئاً ولا أحدث، بل حدثت بنفسها، الوجه الآخر أفعال الله تعالى إما أن يكون لها حكمة هي غايتها المطلوبة، كما هو أحد القولين، أو لا إلاَّ بالمشيئة كما هو القول الآخر، فإن نفيتم الحكمة جوزتم أن يفعل أفعالاً لا يحصل له بها كمال. فيقال: قالوا في أفعاله القائمة به ما تقولون في حدوث المفعولات وهو الفعل عندكم، وإن أثبتم الحكمة قيل لكم: الحكمة الحاصلة بالفعل الحادث حادثة بعده، فحدوث هذه الحكمة بعد أن لم تكن سواء كانت قائمة بنفسها أم بغيرها، إن قلتم إنها صفة كمال فقولوا في نفس الفعل الحادث كذلك، وإن قلتم ليست صفة كمال فقولوا في نفس الفعل الحادث كذلك، فلزمكم في الحكمة ما لزمكم في الفعل على تقدير إثباتها أو نفيها). (رشاد).

منزها عن صفات النقص مشهور في كلام الناس، وأما كون صفاته لا تكون إلا صفات كمال: فليس هذا اللفظ مشهورا معروفا عن الأئمة، ومَنْ أطلق ذلك منهم فإنما يطلقه على سبيل الإجمال؛ لما استقر في القلوب من أن الله موصوف بالكمال دون النقص. وهذه الإطلاقات لا تدل على دِقِّ المسائل، ولو قيل لمطلِقِ هذا: «كونه يفعل أفعالا بنفسه يقدر عليها ويشاؤها هو صفة نقص أو كمال»؟ لكان إلى أن يدخل ذلك في صفات الكمال أو يقف عن الجواب أقْرَبَ منه إلى أن يجعل ذلك من صفات النقص.

الوجه السادس: أن هذا الإجماع حجة عليهم، فإنا إذا عرضنا على العقول موجودَيْنِ أحدُهما يمكنه أن يتكلم ويفعل بمشيئته كلاما وفعلا يقوم به والآخر لا يمكنه ذلك، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور له ولا مراد، أو يكون بائناً عنه- لكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل موجودَيْن وكذلك إذا عرضنا على العقول/ موجودَيْن من المخلوقين، أو موجودين مطلقاً، أحدهما يقدر على الذهاب والمجيء والتصرف بنفسه، والآخر لا يمكنه ذلك- لكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل من الثاني، كما أنا إذا عرضنا على العقل موجودَيْن من المخلوقين أو موجودين مطلقاً، أحدهما حي عليم قدير، والآخر لا حياة له ولا علم ولا قدرة، لكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل من الثاني. فنفسُ ما به يُعلم أن اتصافه بالحياة والعلم والقدرة صفة كمال، به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التي تقوم به، التي بها يفعل المفعولات المباينة، صفة كمال.

٢/ ٣٣٩

والعقلاء متفقون على أن الأعيان المتحركة، أو التي تقبل الحركة، أكمل من الأعيان التي لا تقبل الحركة، كما أنهم متفقون على أن الأعيان الموصوفة بالعلم والقدرة والسمع والبصر، أو التي تقبل الاتصاف بذلك أكملُ من الأعيان التي لا تتصف بذلك ولا تقبل الاتصاف به.

وهذه الطريقة هي من أعظم الطرق في إثبات الصفات، وكان السلف يحتجون بها، ويثبتون أن مَنْ عبد إلها لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، فقد عبد ربًّا ناقصاً معيبا مَؤُوفاً، ويثبتون أن هذه صفات كمال، فالخالي عنها ناقص[1]./ ٢/ ٣٤٠

ومن المعلوم أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يثبت للمخلوق، فالخالق أحق به، وكل نقص تنزَّه عنه مخلوق، فالخالق سبحانه أحق بتنزيهه عنه.

ولما أورد مَنْ أورد من الملاحدة نُفَاةِ الصفات بأن عدم هذه الصفات إنما يكون نقصاً إذا كان المحل قابلاً لها، وإنما يكون عدم البصر عمى، وعدم الكلام خَرَساً، وعدم السمع صما: إذا كان المحل قابلا لذلك كالحيوان، فأما ما لا يقبل ذلك كالجماد، فإنه لا يوصف بهذا ولا بهذا- أجيبوا عن هذا بأن ما لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا أَعْظَمُ نقصا مما يقبلهما ويتصف بأحدهما، وإن اتصف بالنقص، فالجماد الذي لا يقبل الحياة والسمع والبصر والكلام أَعْظَمُ نقصا من الحيوان الذي يقبل ذلك، وإن كان أعمى أصم أبكم. فمن نفى الصفات جعله كالأعمى الأصم الأبكم، ومن قال: إنه لا يقبل لا هذا ولا هذا جعله كالجماد الذي هو دون الحيوان الأعمى الأصم الأبكم، وهذا بعينه موجود في الأفعال، فإن الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها،

---

(١) في هامش (هـ) أما هذا الموضع كتب ما يلي: (ومن أثبت الحكمة القائمة به فمعلوم بالعقل أن هذا صفة كمال وأن من يكون كذلك أكمل ممن لا يفعل أو يفعل لا لحكمة، فإن قيل لئلا يلزم الكمال بعد النقص قيل لم قلتم وجود مثل هذا الكمال ممتنع ولفظ النقص مجمل كما تقدم، فغايته أن يفسر بعدم ما وجد قبل أن يوجد، فيعود الأمر إلى أن هذا الموجود إذا وُجد بعد أن لم يكن لزم أن يكون معدوماً قبل وجوده. فيقال: ومن أين علمتم أن وجود هذا بعد عدمه محال، وليس في ذلك افتقار الرب إلى غيره ولا استكماله بفعل غيره بل هو الحي الفعّال لما يشاء الحكيم الخبير). (رشاد).

بخلاف الحركة بالعرض كالحركة القَسْرية التابعة للقاسر، والحركة الطبيعية التي تطلب بها العين العود إلى مركزها لخروجها عن المركز، فإن تلك حركة بالعرض. والعقلاء ٣٤١/٢ متفقون على أن ما كان من/ الأعيان قابلا للحركة فهو أشرف مما لا يقبلها، وما كان قابلا للحركة بالذات فهو أعلى مما لا يقبلها إلا بالعرض، وما كان متحركا بنفسه كان أكمل من المَوَات الذي تَحَرُّكُهُ بغيره. وقد بُسِطَ هذا في غير هذا الموضع.

فصل

ونحن نتكلم على هذه الحجة -حجة الكمال والنقصان- كلاما مطلقاً لا يختص بنظم الرازي، إذ قد يقول القائل: أنا أصُوغُها على غير الوجه الذي صاغها عليه الرازي، فنقول:

أعلم أن الطوائف المسلمين لهم في هذا الأصل الذي تنبني عليه مسألة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى أربعة أقوال تتفرع إلى ستة. وذلك أنهم متنازعون: هل يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغير الأفعال؟ على قولين مشهورين، ومتنازعون في أن الأمور المتجددة الحادثة: هل يمكن تسلسلها ودوامها في الماضي والمستقبل، أو في المستقبل دون الماضي أو يجب تناهيها وانقطاعها في الماضي والمستقبل؟ على ثلاثة أقوال معروفة. فصارت الأقوال أربعة:

٣٤٢/٢ طائفة تقول: يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، ثم هل يقال:/ ما زال كذلك، أو يقال: حدث هذا الجنس بعد أن لم يكن؟ على قولين.

وطائفة تقول: لا يقوم به شيء من ذلك، ثم هل يمكن دوام ذلك وتسلسله خارجا عنه؟ على قولين.

وكل من الطائفتين تنازعوا: هل يمكن وجود هذه المعاني بدون محل تقوم به؟ على قولين.

فالقائلون من أهل القبلة بجواز تسلسل الحوادث: منهم من قال: تقوم به، ومنهم من قال: تحدث لا في محل، ومنهم من قال تحدث في محل غيره.

والمانعون لذلك من أهل القبلة: منهم من قال: تقوم به ولها ابتداء، ومنهم من قال: بل تحدث قائمة في غيره ولها ابتداء، ومنهم من قال: بل تحدث لا في محل ولها ابتداء.

وقد ذكرنا حجة المانعين من قيام المقدورات والمرادات به، وكلام من ناقضها. ونحن نذكر حجة المانعين من التسلسل في الآثار، وكلام بعض من عارضهم من أهل القبلة. وهذا موجود في عامة الطوائف، حتى في الطائفة الواحدة؛ فإن أبا الثناء الأرموى قد ذكر «في لباب الأربعين» لأبي عبدالله الرازي من الاعتراضات على ذلك ما يناسب/ هذا الموضع[1]، وتابع في ذلك طوائف من النظّار، كأبي الحسن الآمدي وغيره، ٢/ ٣٤٣ بل نفس الرازي قد ذكر في مواضع من كتبه نَقْضَ ما ذكره في «الأربعين» ولم يجب عن ذلك، كما قد حكينا كلامه في موضع آخر، وسيأتي إن شاء الله كلام الرازي في إفساد هذه الحجج التي ذكرها في تناهي الحوادث بأمور لم يذكر عنها جواباً.

[حجج الرازي الأربعين على حدوث العالم ومعارضة الأرموي له:]

وذلك أن أبا عبدالله الرازي ذكر في «الأربعين» في مسألة حدوث العالم من الحجج على حدوث الأجسام أو العالم ما لم يذكره في عامة كتبه.

---

(١) سبق أن ذكرنا في (جـ١، ص٣٢٣، ت٣) أنه توجد نسخة خطية من كتاب «لباب الأربعين» للأرموي في معهد المخطوطات بالجامعة العربية، رقم (٢٠١ توحيد). (رشاد).

فذكر[١] خمس حجج:

(الأولى[٢]: أنه[٣] لو كانت الأجسام قديمة لكانت إما متحركة[٤] أو ساكنة، والأول[٥] يستلزم حوادث لا أول لها./ ٢/ ٣٤٤

[امتناع حوادث لا أول لها من وجوه:]

واحتج على انتفاء ذلك بستة أوجه:

الأول[٦]: أن ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، وماهية الأزل تنفيها، فامتنعت أزلية الحركة.

فعارضه أبو الثناء الأرموي بأنه: لقائل[٧] أن يقول: كون ماهية الحركة مركبة من جزء سابق وجزء لاحق لا ينافي دوامها في ضمن أفرادها المتعاقبة لا إلى أول،

---

(١) والحجج التالية أوردها ابن تيمية مختصرة وقد نقلها عن كتاب «لباب الأربعين» للأرموي، وهي في «الأربعين في أصول الدين»، مفصلة (ص١٣ وما بعدها)، وقد ناقش الرازي هذا الموضوع في العديد من كتبه مثل «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» و«معالم أصول الدين»، و«المسائل الخمسون في أصول الكلام»، وانظر: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان» (ص٣٥٨-٣٧٦)، دار الفكر، بيروت، (١٩٦٣هـ).)رشاد).

(٢) وسنقابل النصوص التالية على النسخة المصورة من كتاب «لباب الأربعين» للأرموي بمعهد المخطوطات العربية (٢٠١توحيد)، وانظر «الأربعين» (ص١٣/ ١٤). (رشاد).

(٣) أنه: ليست في «لباب الأربعين».

(٤) لباب الأربعين: إما متحركة إن لم يبق في حيز واحد.

(٥) والأول: كذا في (س)، وفي سائر النسخ: الأول. وفي «لباب الأربعين» (ظ٧: البرهان الأول).

(٦) لباب الأربعين: أ.

(٧) لباب الأربعين: ولقائل.

وهو المعنيُّ بكونها أزلية[1].

قلت: ونكتة هذا الاعتراض أن يُقال: إن المستدل قال: ماهية الحركة تقتضي أن تكون مسبوقة بالغير، فهل المراد بالغير: أن تكون الحركة مسبوقة بما ليس بحركة، أو أن يكون بعض أجزائها سابقاً لبعض؟ أما الأول فباطل، وهو الذي يشعر به قوله: «ماهية الحركة/ تقتضي المسبوقية بالغير»؛ فإن ذلك قد يفهم منه أن ماهيتها ٢/ ٣٤٥ تقضي أن تكون مسبوقة بغير الحركة، ولو كان الأمر كذلك لامتنع كون المسبوق بغيره أزليّاً، لكن لا يصلح أن يريد إلا الثاني، وهو أن ماهيتها تقتضي تقديم بعض أجزائها على بعض، وحينئذ فقد منعوه المقدمة الثانية وهي قوله: «إن ماهية الأزل تنفي ذلك»، وقالوا: لا نسلم أن ما كان كذلك لا يكون أزلياً، بل هذا رأس

(١) في هامش (هـ) أما هذا الموضع كتب مايلي: (وقال الأبهري: والاعتراض على قوله: يلزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير. قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم الجمع بينهما أن لو كان الواحد مسبوقاً بالغير وغير مسبوق بالغير، وليس كذلك، فإن المسبوق بالغير لا يكون إلا الحركة، وغير المسبوق بالغير هو الجسم، فلا يلزم الجمع بين المسبوقية وعدم المسبوقية في شيء واحد. قال ابن تيمية: وهذا الاعتراض فيه نظر، ولكن الاعتراض المقدم وهو أن المسبوق بالغير آحاد الحركة لا جنسها، فكل من أجزائها مسبوق بالغير، وأما الجنس ففيه النزاع -اعتراض جيد، وإلا فإذا كانت الحركة من لوازم الجسم لم يكن سابقاً لها فكيف يقال إن الحركة مسبوقة بالجسم؟ وكأن الأبهري لم يفهم مقصود القائل: إن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، فظن أنه أراد أنها مسبوقة بالجسم، وإنما أراد أن الحركة تقتضي أن يكون بعض أجزائها سابقاً على بعض، قال الأبهري: وأما قوله: لو كانت متحركة لكانت بحالة لا تخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. قلنا: لا نسلم قوله: لو لم يكن كذلك لكان الحادث أزلياً. قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك لو كان الحادث الواحد يصير بعينه أزلياً، وليس كذلك، بل يكون قبل كل حادث حادث آخر لا إلى أول، فلا يلزم قدم الحادث). (رشاد).

المسألة، ولا سيما وهو -وجماهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل- يسلِّمون أن ما كان كذلك فإنه يصلح أن يكون أبديا.

ومعلوم أن ماهية الحركة تقتضي أن يكون بعضها متأخرا عن بعض، ولا يمتنع مع ذلك وجود مالا انقضاء له من الحركات. قالوا: فكذلك لا يمتنع وجود ما لا ابتداء له منها، كما لم يمتنع وجود ما لا أول لوجوده وهو القديم الواجب الوجود، مع إمكان تقدير حركات وأزمنة لا ابتداء لها مقارنة لوجوده، والكلام في انتهاء المحقَّقِ كالكلام في انتهاء المقدّر.

قال الرازي: الوجه الثاني[1]: لو كانت أدوار الفلك متعاقبة لا إلى أوّل كان قبل كل حركة عُدم لا إلى أول، وتلك[2] العدمات/ مجتمعة في الأزل، وليس معها شيء من الوجودات[3]، وإلا لكان السابق مقارناً للمسبوق، فلمجموع الوجودات أوّل. ٢/٣٤٦

قال الأرموي[4]: ولقائل أن يقول: إن عَنَيْتَ باجتماعها تحقُّقَها[5] بأسْرِها معاً حيناً ما فهو ممنوع؛ لأنه ما من حين يُفرض إلا وينتهي واحد منها فيه لوجود الحركة التي هي عدمها، ضرورة تعاقب تلك الحركات لا إلى أوّل، وإن عَنَيْتَ به أنه لا

---

(١) لباب الأربعين: ب.

(٢) لباب الأربعين: لا أول له فتلك.

(٣) لباب الأربعين: من الموجودات.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٥) تحققا. وهي ليست في «لباب الأربعين».

ترتيب في بدايات تلك العدمات كما في بدايات الوجودات، فلا يلزم من اجتماع بعض الوجودات معها المحذور[1]).

قلت: مضمونُ هذا: أن عدم كل حركة ينتهي بوجودها، فليست الأعدام متساوية في النهايات، فلا تكون مجتمعة في شيء من الأوقات؛ لأنه في كل وقت يثبت بعضها دون بعض لوجود حادث يزول به عدمه، ولكن لا بداية لكل عدم منها، فإن ما حدث لم يزل معدوما قبل حدوثه، بخلاف الحركات، فإن لكل حركةٍ بداية، وحينئذ فلا يمتنع أن يقارن الوجود بعضها دون بعض، كما يقارن الوجود الباقي الأزلي عدم كل ما سواه، فالمستدل يقول: عدمُ كُلِّ حادث ثابت في الأزل،/ والمعترض يقول: نعم، لكن لا نسلم ٢/ ٣٤٧ أن عدم الجنس ثابت في الأزل. وليس الجنس حادثا، حتى يكون مسبوقا بعدم الجنس، وإنما الحادث أفراده، كما في دوامه في الأبد. فليس لعدم المجموع تحقق في الأزل، والعدمُ السابق لأفراد الحركات بمنزلة العدم اللاحق لها. ولا يقال: إن تلك الأعدام مجتمعة في الأبد. والفرق بين عدم المجموع وعدم كل فرد فرد: فرق ظاهر، والمستدل يقول: عدم كل واحد أزلي، فمجموع الأعدام أزلي. وهذا بمنزلة أن يقول: كل واحد من الأفراد حادث، فالمجموع حادث، أو كل حادث فله بداية فالمجموع له بداية، وبمنزلة أن يقول: كل حادث فله انقضاء؛ فمجموع الحوادث له انقضاء، أو كل واحد مسبوق بغيره، فالمجموع مسبوق بغيره.

فإذا قال المتكلم عن المستدل: قول المعترض: «إن عَنَيْتَ باجتماعها تحققها بأسرها معا حينا ما فهو ممنوع؛ لأنه ما من حين يُفرض إلا وينتهي واحد منها فيه» ليس بمستقيم؛ فإنها مجتمعة في الأزل.

---

(١) لباب الأربعين: محذور.

قال المتكلم عن المعترض: ليس الأزل ظرفا معيناً يقدر فيه وجود أو عدم، كما أن الأبد ليس ظرفا معيناً يقدر فيه وجود أو عدم، ولكن معنى كون الشيء أزلياً: أنه مازال موجوداً، أو ليس لوجوده ابتداء، ومعنى/ كونه أبدياً، أنه لا يزال موجودا، أو ليس لوجوده انتهاء. ومعنى كون عدم الشيء أزليا: أنه ما زال معدوما حتى وُجد، وإن كان عدمه مقارناً لوجود غيره. ٢/٣٤٨

وقائل ذلك يقول: لا يُتصور اجتماع هذه العدمات في وقت من الأوقات أصلا، بل ما من حال يُقدّر إلا فيه عدم بعضها ووجود غيره، فقول القائل: «إن العدمات مجتمعة في الأزل» فرعُ إمكان اجتماع هذه الأعدام، واجتماعُ هذه الأعدام ممتنع. وسيأتي تمام الكلام على ذلك بعد هذا.

(قال الرازي[1]: «الثالث»[2]: إنه إن لم يحصل شيء من الحركات في الأزل، أو حصل ولم يكن مسبوقاً بغيرها- فلكلها أول، وإن كان مسبوقاً بغيرها كان الأزل مسبوقاً بالغير[3].

قال: الأرموي[4]: ولقائل أن يقول: ليس شيء من الحركات/ الجزئية أزلياً، بل كل واحدة منها حادثة. وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية، وهي ليست مسبوقة بغيرها، فلم يلزم أن يكون لكل الحركات الجزئية أول. ٢/٣٤٩

(١) الأربعين (ص١٥-١٦). (٢) لباب الأربعين: ج.

(٣) «لباب الأربعين» (ص٨)، وفي سائر النسخ: كان الأزلي مسبوقاً. وفي «الأربعين» (ص١٦): (لزم أن يكون الأزل مسبوقاً لغيره، وهو محال).

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة (ص٨).

قلت: قول المستدل: «إن حصل شيء من الحركات في الأزل ولم يكن مسبوقا بغيرها فلها أول» يريد به: ليس مسبوقاً بحركة أخرى، فإن الحركة المعينة التي لم تسبقها حركة أخرى تكون لها ابتداء، فلا تكون أزلية، إذ الأزلي لا يكون إلا الجنس.

أما الحركة المعينة إذا قُدّرت غير مسبوقة بحركة كانت حادثة، كما أنها إذا كانت مسبوقة كانت حادثة، ولم يُرد بقوله: «إن حصل شيء من الحركات في الأزل ولم يكن مسبوقا بغيره فلها أول» أي لم يكن مسبوقا بغير الحركات، فإن ما كان في الأزل ولم يكن مسبوقا بغيره لا يكون له أول؛ فلو أراد بالغير غير الحركات لكان الكلام متهافتاً، فإن ما كان أزليا لا يكون مسبوقا بغيره، فالجنس عند المنازع أزلي، وليس مسبوقا بغيره، والواحد من الجنس ليس بأزلي، وهو مسبوق بغيره. وما قُدّر أزلياً لم يكن مسبوقاً بغيره. سواء كان جنساً أو شخصاً، لكن إذا قدر أزلياً -وليس مسبوقا بغيره- فكيف يكون له أول؟ ولكن إذا قدر مسبوقا بالغير كان له أول، فالمسبوق بغيره هو الذي له أول، وأما ما ليس مسبوقا بغيره فكيف يكون له أول؟)./ ٢/ ٣٥٠

ومع هذا فيُقال له: تقدير كون الحركة المعينة في الأزل ومسبوقة بأخرى جمع بين النقيضين، فهو ممتنع لذاته، والممتنع لذاته يلزمه حكم ممتنع، فلا يضر ما لزم على هذا التقدير. وأما على التقدير الآخر -وهو حصول شيء منها في الأزل مع كونه مسبوقا- فقد أجابه الأرموي: بأن وجود الحركة المعينة في الأزل محال أيضاً، وإذا كان ذلك ممتنعاً جاز أن يلزمه حكم ممتنع، وهو كون الأزلي مسبوقاً بالغير، وإنما الأزلي هو الجنس، وليس مسبوقا بالغير.

وقد اعترض بعضهم على هذا الاعتراض بأن قال: فحينئذ ليس شيء من الحركات حاصلا في الأزل؛ إذ لو حصل في الأزل لامتنع زواله، وما هذا شأنه يمتنع كونا أزلياً.

وجواب هذا الاعتراض أن يُقال: ليس شيء من الحركات المعينة في الأزل؛ إذ ليس شيء منها لا أول له، بل كل واحد منها له أول، لكن جنسها: هل له أول؟ وهذا غير ذلك، والمنازع يسلم أن ليس شيء من الحركات المعينة أزليا، وإنما نزاعه في غير ذلك، كما أنه يُسَلم أنه ليس شيء من الحركات المعينة أبديا، مع أنه يقول: جنسها أبدي.

٢/ ٣٥١ **(قال الرازي: الوجه الرابع[1]: كلما تحرك زُحَل دورة/ تحركت[2] الشمس ثُلاثين[3] فعددُ دورات زُحَل أقلُّ من عدد دورات الشمس، والأقل من غيره مُتَنَاه، والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه، فعددهما متناه.**

قال الأرموي: ولقائل أن يقول: تضعيف الواحد إلى غير النهاية أقل من تضعيف الاثنين كذلك مع كونهما غير متناهيين).

قلت: هذا الذي ذكره الأرموي مُعَارضة ليس فيه منع شيء من مقدمات الدليل، ولا حَلٌّ له، ثم قد يقول المستدل: الفرق بين مراتب الأعداد وأعداد الدورات من وجهين.

أحدهما: أن مراتب الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج، وإنما يقدرها الذهن تقديرا، كما يقدر الأشكال المجردة يقدر شكلا مستديراً وشكلا أكبر منه وشكلا أكبر

---

(١) لباب (ص٨): د.

(٢) لباب: تحرك.

(٣) لباب: ثلاثين دورة.

من الآخر وهلمّ جرّا، وتلك الأشكال التي يقدرها الذهن لا وجود لها في الخارج، وكذلك الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج، فالكَمُّ المتصل أو المنفصل إذا أُخِذَ مجردا عن الموصوف به لم يكن إلا في الذهن، وكذلك الجسم التعليمي -وهو أن يُقدَّر طول وعرض وعمق مجرد عن الموصوف به- وإذا كان كذلك لم يلزم من إمكان تقدير ذلك في الذهن إمكان وجوده في الخارج؛ فإن الذهن تُقَدَّر فيه الممتنعات، كاجتماع النقيضين والضدين، فيقدر فيه كون الشيء موجودا معدوما، وكون الشيء متحركا ساكنا، ويُقدر فيه/ أن كون الشيء لا موجوداً ولا معدوما، ولا واجباً ولا ممكنا ولا ممتنعاً، إلى غير ذلك من التقديرات الذهنية التي لا تستلزم إمكان ذلك في الخارج؛ ولهذا يمكن تقدير خَطّ لا يتناهى وسطح لا يتناهى، وتقدير أشكال بعضُها أكبر من بعض بلا نهاية وأبعاد لا نهاية لها، ولا يلزم من إمكان تقدير ما لا نهاية له في الذهن إمكان ذلك في الخارج، والمنازعون يسلِّمون امتناع أجسام لا يتناهى قدرُهَا وأبعادٍ لا تتناهى وعلل ومعلولات لا تتناهى، مع إمكان تقدير ذلك في الذهن. ٢/ ٣٥٢

فإذا قيل لهم: كذلك تقدير أعداد لا تتناهى، أو تقدير مراتب أعداد لا تتناهى بعضُها أفضلُ من بعض، إذا قُدِّر في الذهن لم يدل ذلك على إمكان وجوده في الخارج بطلت معارضتهم، وكان مَنْ عارض تقديرَ الأعداد التي لا تتناهى بتقدير الأشكال التي لا تتناهى وتقدير التفاضل في هذا كالتفاضل في هذا: أوْلى ممن عارض تفاضل الدورات بتفاضل مراتب الأعداد، فإنه إذا قيل: تضعيف الواحد إلى غير نهاية أقل من تضعيف الاثنين. قيل: وإذا فُرض خط عرضه بقدر الكف لا يتناهى طولا وخَط عرضه بقدر الذراع لا يتناهى، فالذي بقدر الكف أقل، وإذا فرض أجسام مستديرة كل منها بقدر رأس الإنسان لا تتناهى، وأخرى كل منها بقدر الفلك لا/ تتناهى، كانت ٢/ ٣٥٣

مقادير تلك أصغر، مع أن الجميع لا يتناهى، كان معلوما أن هذه المعارضة أَعْدَلُ وأولى بالقبول من تلك المعارضة.

الوجه الثاني: إن كان تضعيف الأعداد ومراتبها وسائر المقادير إلى غير نهاية كان هذا التضعيف إنما هو في الذهن؛ فكل ما يتصوره الذهن من ذلك ويقدره فهو يتناهى، والذهن لا يزال يضعف حتى يعجز، وهكذا إذا نطق بأسماء الأعداد أو بألفاظ، فلا يزال ينطق حتى يعجز، وإن قُدّر أنه لا يعجز بل لا يزال الذهن يقدر واللسان ينطق فإن جميع ذلك داخل في الوجود الذهني واللفظي والجَنَاني واللساني، وكل ما يدخل من ذلك في الوجود فهو متناه وله مبدأ محدود؛ فله أول ابتدأ منه، وهو من ذهن الإنسان ولفظه، وكل ما يوجد منه متعاقبا فإنه متناه، لكن هذا يدل على جواز ما لا نهاية له في المستقبل، وأن الشيء قد يكون له بداية ولا يكون له نهاية، فإن ما يخطر بالأذهان وينطق به اللسان له بداية، ويمكن وجود ما لا يتناهى منه، ومن هذا الباب أنفاسُ أهلِ الجنة وألفاظهم وحركاتهم، فإنهم يُلْهَمون التسبيحَ كما يلهمون النفس، ومن هذا الباب تسبيح الملائكة دائما.

فهذا المذكور من تضعيف الأعداد ذهناً ولفظا يدل على وجود ما لا يتناهى في المستقبل إذا كان له بداية محدودة، وأما التفاضل فيه -سواء أريد به تضعيف الذهن، أو اللسان، أو جميعها -فمعلوم أنه إذا قيل: ضعف الواحد وضعف ضعفه وضعف ضعف ضعفه وهلم جرَا،/ وقيل: ضعف الاثنين وضعف ضعفهما وضعف ضعف الضعف وهلم جرا، فإن أريد بكون تضعيف الواحد أقل من تضعيف الاثنين، أن ما وجد من نطق اللسان بالتضعيف أو ما يخطر بالقلب من التضعيف أقلُّ، فهذا ممنوع إذا قدر التساوي في المبدأ والحركة، وإن قُدر التفاضل فأكثرهما أسبقهما مبدأ وأقواهما حركة، وحينئذ فقد يكون تضعيف الواحد هو الأكثر.

٢/ ٣٥٤

وإن أُريد بذلك أن مسمى أحد اللفظين أكثر مما في كل مرتبة من مراتب التضعيف، فإذا ضُعِّف الواحد خمس مرات كان اثنين وثلاثين، وإذا ضعف الاثنان خمس مرات كان أربعا وستين مرة، فهذه الأربع والستون ليست معدوداً موجودا في الخارج ولا في الذهن حتى يُقال: وجد التفاضل فيما لا يتناهى، وإنما نطق بلفظ أعداد متناهية، والمعدودات ليست موجودة لا في الذهن ولا في الخارج، فلو قُدِّر وجود ألفاظ الأعداد من هذه المرتبة ومن هذه المرتبة في الذهن واللسان لم يلزم إذا قدر أنهما غير متناهيين أن يكونا متفاضلين مع استوائهما في المبدأ والحركة.

وإن أراد أن مسمَّى هذا لو وجد لكان أكبر من مسمى هذا./ فيقال: نعم، ولكن لم ٢/ ٣٥٥ قلت: إن وجود ذلك المسمى ممكن؟ وهذا كما لو قال القائل: «ما لا يتناهى أقدّرهُ في ذهني وأتكلم بلفظه» لم يكن في ذلك ما يقتضي أنه يمكن وجوده في الخارج، كما يقدر ذهناً ولسانا ما لا يتناهى من الأجسام والأبعاد والأشكال، فهذا هذا، فهذا مما يجيب به المستدل عن المعارضة بمراتب الأعداد.

وهذا الفرق -وإن كنا قد أوردناه- فقد ذكره غير واحد من النُّظار المفرِّقين بين العدد والحركات من متكلمي المسلمين وغيرهم، وذكر هؤلاء هذا الفرق المعروف عند من يوافق المستدل على هذا النقض هو أن تضعيف العدد ليس أمراً موجوداً، بل مقدراً، بخلاف ما وجد من الحركات.

وهكذا فرَّق من فرق بين الماضي والمستقبل، بأن الماضي قد وُجد، بخلاف المستقبل، والممتنعُ وجودُ ما لا يتناهى، لا تقدير ما لا يتناهى.

ومن يوافق المعترض يقول: الماضي أيضاً قد عدم، فليست أفراده موجودة معاً والمحذور وجود ما لا يتناهى فيما كان مجتمعا، بل مجتمعاً منتظما بعضه ببعض، بحيث يكون له ترتيب طبيعي أو وضعي.

٣٥٦/٢ وهذا فرق ابن سينا وأتباعه من المتفلسفة، ولكن ابن رشد/ يقول: إن مذهب الفلاسفة الفرقُ بين المجتمع وغير المجتمع، سواء كان المجتمع له ترتيب أو ليس له ترتيب، وإنما النزاع بينهم في النفوس البشرية المفارقة: هل هي موجودات متميزة غير متناهية أم لا؟

ويقول هؤلاء: لا نسلم أن ما كان وعدم، أو ما سيكون، إذا قُدر أن بعضه أقل من بعض يجب أن يكون متناهياً، والمؤمنون بأن نعيم الجنة دائم لا ينقضي من المسلمين وأهل الكتاب يسلمون ذلك، ولم ينازع فيه من أهل الكلام إلا الجهم ومن وافقه على فناء النعيم، وأبو الهُذَيل القائل بفناء الحركات، وهما قولان شاذان قد اتفق السلف والأئمة وجماهير المسلمين على تضليل القائلين بهما، ومن أعظم ما أنكره السلف والأئمة على الجهمية: قولهم بفناء الجنة.

وقال الأشعري في كتاب «المقالات»[(١)]: (**واختلفوا أيضاً**[(٢)] **في معلومات الله عز وجل ومقدوراته: هل لها كل، أو لا كل لها؟ على مقالتين؛ فقال أبو الهذيل: إن لمعلومات الله كلاً وجميعاً، ولما يقدر الله عليه: كل وجميع، وإن أهل الجنة تنقطع** ٣٥٧/٢ **حركاتهم/ يسكنون**[(٣)] **سكوناً دائماً. وقال أكثر أهل الإسلام: ليس لمعلومات الله، ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية. واختلفوا أيضاً: هل لأفعال الله سبحانه آخر، أم لا آخر لها؟ على مقالتين؛ فقال الجهم بن صفوان: إن لمعلومات الله ومقدوراته**[(٤)] **غاية**

(١) المقالات (١/ ٢٢٣-٢٢٤).

(٢) أيضاً: ليست في «المقالات».

(٣) المقالات: فيسكنون.

(٤) المقالات: لمقدورات الله تعالى ومعلوماته.

ونهاية، ولأفعاله آخر، وإن الجنة والنار تَفْنَيَانِ[١] ويَفْنَى أهلهـا، حتـى يكـون الله[٢] آخراً لا شيء معه، كما كان أولاً لا شيء معـه. وقـال أهـل الإسـلام جميعـا: لـيس للجنة والنار آخرٌ، وأنهما لا تزالان[٣] باقيتين، وكذلك أهل الجنة لا يزالون في الجنة يتنعمون، وأهل النار في النار يعذبون، لـيس[٤] لـذلك آخـر، ولا لمعلومـات الله[٥] ومقدوراته غاية ولا نهاية).

وقد ذكر بعض الناس بين الماضي والمستقبل فرقا بمثال ذكـره، كـما ذكـره صـاحب «الإرشاد» وغيره، وهو أن المـستقبل بمنزلـة مـا إذا قـال قائـل: لا أعطيـك درهمـا إلا أعطيتك بعده درهما، وهذا كلام صحيح، والماضي بمنزلة أن يقول: لا أعطيـك درهمـا إلا أعطيتك قبله درهما، وهذا كلام متناقض./ ٢/٣٥٨

لكن هذا المثال ليس بمطابق؛ لأن قوله: «لا أعطيك» نفي للحاضر والمستقبل، ليس نفياً للماضي، فإذا قال «لا أعطيك هذه الساعة أو بعدها شيئا إلا أعطيتـك قبلـه شـيئا» اقتضي أن لا يُحدث فعلا الآن حتى يحدث فعلا في الزمن الماضي، وهذا ممتنع. أو بمنزلة أن يقول: «لا أفعل حتى أفعل» وهذا جمـع بـين النقيـضين. وإنـما مثالـه أن يقـول: مـا أعطيتك درهما إلا أعطيتك قبله درهما، فكلاهما ماض. فإذا قـال القائـل: «مـا يحـدث شيء إلا ويحدث بعده شيء» كان مثاله أن يقول: ما حدث شيء إلا حدث قبله شيء، لا

---

(١) المقالات: يفنيان.

(٢) المقالات: الله سبحانه.

(٣) المقالات: لا يزالان.

(٤) المقالات: وأهل الناس لا يزالون في النار يعذبون وليس.

(٥) المقالات: ولا لمعلوماته.

يقول «لا يحدث في المستقبل شيء إلا حدث قبله شيء» وكل ما له ابتداء وانتهاء كعمر العبد، يمتنع أن يكون فيه عطاء لا انتهاء له، أو عطاء لا ابتداء له، وإنما الكلام فيما لم يزل ولا يزال.

والناس لهم في إمكان وجود ما لا يتناهى أقوال:

أحدها: امتناع ذلك مطلقا، في الماضي والمستقبل والحاضر، في كل شيء، وهذا قول الجهم وأبي الهذيل.

والثاني: جواز ذلك، حتى في الأبعاد التي لا تتناهى، وهو قول طائفة من فلاسفة الهند وطائفة من نظّار أهل الملة وغيرهم، يقولون: إن الرب له قدر لا يتناهى. ثم من هؤلاء من يقول: لا يتناهى من/ جميع الجهات، ومنهم من يقول: يتناهى من جهة العرش فقط، وأما من سائر الجهات فإنه لا يتناهى. ٢/٣٥٩

وقد ذكر الأشعري في المقالات هذه الأقوال وغيرها عن طوائف، وممن ذكر ذلك: الكرَّامية، وطائفة من أتباع الأئمة، كالقاضي أبي يعلى وغيره، وهؤلاء منهم من يقول بتناهي الحوادث في الماضي، مع قوله بوجود ما لا يتناهى من المقدار في الحاضر.

وكذلك معمر وأتباعه من أصحاب المعاني، يقولون بوجود معانٍ لا تتناهى في آن واحد، مع قولهم بامتناع حوادث لا أول لها؛ فصار بعض الناس يقول بجواز التناهي في الحوادث الماضية والأبعاد، ومنهم من يقول بجواز ذلك في الأبعاد دون الحوادث، فهذه ثلاثة أقوال.

الرابع: قول من يقول: لا يجوز ذلك فيما دخل في الوجود، لا في الماضي ولا في الحاضر، ويجوز فيما لم يوجد بعد، وهو المستقبلات، وهذا قول كثير من النظّار.

الخامس: قول من يقول: يجوز ذلك في الماضي والمستقبل، ولا يجوز فيما يوجد في آن واحد، لا في الأبعاد ولا الأنفس ولا المعاني، وهو قول ابن رشد، وحكاه عن الفلاسفة. وزعم أن النفوس البشرية واحدة بعد المفارقة، كما زعم أنها كانت كذلك قبل المفارقة/ ٢/ ٣٦٠

السادس: قول من يقول: ما كان مجتمعاً مترتباً فإنه يجب تناهيه كالعلل والأجسام، فتلك لها ترتيب طبيعي، وهذه لها ترتيب وضعي، وكلها موجودة في آن واحد. وأما ما لم يكن له ترتيب -كالأنفس- أو كان له ترتيب ولكن يوجد متعاقبا -كالحركات- فلا يمتنع فيه وجود ما لا يتناهى، وهذا قول ابن سينا، وهو للمحكي عندهم عن أرسطو وأتباعه، لكن ابن رشد ذكر أن هذا القول لم يقله أحد من الفلاسفة إلا ابن سينا.

وأما وجود علل ومعلومات لا تتناهى: فهذا مما لم يجوزه أحد من العقلاء.

إذا عُرف هذا تكلمنا على الاحتجاج بتفاضل الدورات التي لا تتناهى، فإن الشمس تقطع الفلك في السنة مرة، والقمر اثنتي عشرة مرة، وهذا مشهود، والمشتري في كل اثنتي عشرة سنة مرة، وزُحَل في كل ثلاثين سنة مرة، فتكون دورات القمر بقدر دورات زحل ثلاثمائة وستين مرة، ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة، فتكون دورات هذا أضعاف دورات هذا، وكلاهما لا يتناهى عند القائلين بذلك، والأقل من غير المتناهي متناهٍ، والزائد على المتناهي متناه، وقد عرف أن المعارضة بالعدد باطلة./ ٢/ ٣٦١

وقد يُقال: هذا من جنس تطبيق الحوادث الماضية إلى اليوم بالحوادث الماضية إلى أمس، فإن كلاهما لا يتناهى مع التفاضل. وهو الوجه الخامس الذي سيأتي. لكن بينهما فروق مؤثرة:

منها: أنه هناك هذه الحوادث هي تلك بعينها، لكن زادت حوادث اليوم، فغاية تلك: أن يكون ما لا ابتداء له من الحوادث لا يزال في زيادة شيئا بعد شيء، وأما هنا: فهذه الدورات ليست تلك.

ومنها: أنه هناك فرض انطباق اليوم على الأمس، مع اشتراكهما في عدم البداية، وهذا التطبيق ممتنع. فإن حقيقته: أنا تُقَدِّرُ تماثلهما وتفاضلهما، فإنه إذا طُبِّقَ أحدهما على الآخر لزم التماثل مع التفاضل؛ لأنهما استويا في عدم البداية وفي حد النهاية، وهما متفاضلان، وهذا تقدير ممتنع، بخلاف الدورتين، فإنهما هنا مشتركتان في عدم البداية، وفي حد النهاية، فالتفاضل هنا حاصل مع الاشتراك في عدم النهاية عند هؤلاء، فهذا لا يحتاج إلى فرض وتقدير، حتى يقال: هو تقدير ممتنع، بخلاف ذلك، ولكن التقابل يوافق ذلك التقابل في أن كليهما قد عدمت فيه الحوادث الماضية، ويوافقه في أن كليهما قد قُدِّر فيه انتهاء الحوادث من أحد الجانبين؛ فهما متفقان من هذين الوجهين، مفترقان من ذينك الوجهين./ ٢/ ٣٦٢

وحينئذ فيقال: الدهرية يزعمون أن حركات الفلك لا بداية لها ولا نهاية، لا يجعلون لها آخراً تنتهي إليه، فلا يصح اعتمادهم على أن هذه الحوادث متناهية من أحد الجانبين، بل يلزمهم قطعاً أن تكون الحركة الفلكية التي زعموا أنها لم تزل ولا تزال متفاضلةً، فدورات زحل عندهم لم تزل ولا تزال، وكذلك دورات الشمس والقمر، مع أن دورات القمر بقدر دورات الشمس اثنتي عشرة مرة، ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة؛ فكل من هذين لا يتناهى في الماضي والمستقبل، وهذا أقل من هذا بقدر متناهٍ، وهذا أزيد من هذا بقدر متناه؛ فإذا كان الأقل من غيره متناهياً لزم أن يكون كل من الدورات متناهيا.

وهذا الوجه لا يرد على من قال من أئمة الإسلام وأهل الملل بجواز حوادث لا تتناهى؛ فإن أولئك يقولون بأن حركة الفلك لها ابتداء ولها انتهاء، وأنه محدث مخلوق، كائن بعد أن لم يكن، وأنه ينشق وينفطر؛ فتبطل حركة الشمس والقمر، وكل واحد من دورات الفلك وكواكبه وشمسه وقمره له عندهم بداية ونهاية.

وهذا الدليل إنما يدل على أن حركته يمتنع أن تكون غير متناهية، ولا يلزم إذا وجب تناهي حركة جسم معين أن يجب تناهي جنس الحوادث، إلا إذا كان الدليل الذي دل على تناهي حركة المعين يدل/ على تناهي الجنس، وليس الأمر كذلك؛ فإن هذا الدليل ٢/ ٣٦٣ لا يتناول إلا الفلك، وهو دليل على حدوثه، وامتناعِ أن تكون حركته بلا بداية ولا نهاية، فهو يدل على فساد مذهب أرسطو وابن سينا، وأمثالهما ممن يقول بأن الفلك قديم أزلي. فهذا حق متفق عليه بين أهل الملل وعامة العقلاء. وهو قول جمهور الفلاسفة، ولم يخالف في ذلك إلا شرذمة قليلة؛ ولهذا كان الدليل على حدوثه قويا، والاعتراض الذي اعترض به الأرموي ضعيفا، بخلاف الوجوه الدالة على امتناع جنس دوام الحوادث، فإن أدلتها ضعيفة، واعتراضات غيره عليها قوية.

وهذا مما يُبَين أن ما جاءت به الرسل هو الحق، وأن الأدلة العقلية الصريحة توافق ما جاءت به الرسل، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول، وإنما يقع التناقض بين ما يدخل في السمع وليس منه، وما يدخل في العقل وليس منه، كالذين جعلوا من السمع: أن الرب لم يزل معطَّلا عن الكلام والفعل، لا يتكلم بمشيئته، ولا يفعل بمشيئته، بل ولا يمكنه عندهم أنه لا يزال يتكلم بمشيئته ويفعل بمشيئته.

فجعل هؤلاء هذا قول الرسل، وليس هو قولهم، وجعل هؤلاء من المعقول: أنه يمتنع دوام كونه قادرا على الكلام والفعل بمشيئته.

وعارضهم آخرون: فادعوا أن الواحد من مخلوقاته كالفلك أزلي معه، وأنه لم يزل ولا تزال حوادثه غير متناهية، فهذه الدورات لا تتناهى، وهذه لا تتناهى، مع أن هذه بقدْر هذه مراتٍ متناهية، وكونُ الشيئين لا يتناهيان أزلا وأبداً، مع كون أحدهما بقدر الآخر مرات، مع/ كونه مفعولا معلولا مساويا لفاعله في الزمن- هو الذي انفردوا به. ٢/ ٣٦٤ وأما الفاعلية فيما لا يتناهى ابتداء وانتهاء، فهو الذي ذكر في هذا الوجه.

وقد يقال: يلزم مثل هذا في كلمات الله وإرادته التي كل منها غير متناه أزلا وأبداً، وإن كان أحدهما أكثر من الآخر، وقد يذكر هنا أن مقدار القمر أصغر من مقدار الشمس، فحركته وإن زادت في الدورات فقد نقصت في المقدار، لكن هذا لا ينفع إلا إذا عرف تساوي مقدار جميع حركات الكواكب التي كل منها غير متناه، وإلا لزم التفاضل فيما لا يتناهى، فإذا كان تساويها باطلا كان هذا السؤال باطلا.

قال الرازي[1]: (الوجه الخامس[2]: نقدِّر أن[3] الأدوار الماضية من اليوم لا إلى أول جملة، ومن الأمس[4] كذلك[5]، ثم نُطَبِّق الطرفَ المتناهي من إحدى الجملتين في الوهم على الطرف المتناهي من/ الأخرى، [ونقابل كل فرد من أفراد إحداهما[6] بنظيره من الأخرى][7]، فإن لم تقصر[8] إحداهما عن الأخرى في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره، كهو لا مع غيره، وإن قصرت كانت متناهية، والأخرى زائدة بقدر متناه فهي متناهية أيضاً. ٢/ ٣٦٥

قال الأرموي: ولقائل أن يقول: الجملة الناقصة لا تنقطع من طرف المبدأ، وإنما يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، إذا كان أفراد الزائد مثل أفراد الناقص كما

---

(١) انظر الأربعين (ص١٥). (٢) لباب الأربعين (ص٨): (هـ).

(٣) أن: ساقطة من «لباب».

(٤) لباب: ومن أمس.

(٥) لباب: كذلك جملة.

(٦) في الأربعين: (حتى يقابل كل فرد من أفراد إحدى الجملتين).

(٧) ما بين [ ] ساقط من «لباب الأربعين».

(٨) باب: يقصر.

في مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا يتناهى، ومن[1] العشرة إلى ما لا يتناهى، إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى).

قلت: المعترض لم يبين فساد الحجة، بل عارَضَهَا معارضة، وغيره قد يمنع كلتا المقدمتين أو إحداهما، فالمعترض يقول: «وإن قصرت كانت متناهية» فنقول: إنما تكون متناهية لو كانت منقطعة/ من طرف المبدأ، فأما مع عدم انقطاعها فلا نسلم تناهيها، كما أن المستقبل وتضعيف العدد لما لم يكن منقطعا من جهة المنتهي لم يكن متناهياً، وإن أمكن فيه مثل هذه المقابلة. ٣٦٦/٢

وأما غيره فيجب بثلاثة أجوبة:

أحدها: قوله: «فإن لم تقصر إحداهما عن الأخرى في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره» فنقول: هذا إنما يلزم إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى، والتطبيق في المعدوم ممتنع، كما في تطبيق مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا يتناهى، ومن العشرة إلى ما لا يتناهى، ومن المائة إلى ما لا يتناهى. فإنّا نعلم أن عدد تضعيف الواحد أقل من عدد تضعيف العشرة، وعدد تضعيف الغشرة أقل من عِدد تضعيف المائة، وعدد تضعيف المائة أقل من عدد تضعيف الألف، والجميع لا يتناهى، وهذه الحجة من جنس حجة مقابلة دورات أحد الكوكبين بدورات الآخر، لكن هناك الدورات وجدت وعدمت، وهنا قدِّرت الأزمنة والحركات الماضية ناقصة وزائدة.

ومما يجاب به عن هذه الحجة - هي أشهر حججهم- أن يُقال: لا نسلِّم إمكان

---

(١) لباب (ظ٨): أو من.

٢/٣٦٧ التطبيق[1]، فإنه إذا كان كلاهما لا بداية له، وأحدهما/ انتهى أمس، والآخر انتهى اليوم، كان تطبيق الحوادث إلى اليوم على الحوادث إلى الأمس ممتنعاً لذاته، فإن الحوادث إلى

---

(١) أمام هذا الموضع في (هـ) كتب ما يلي: قال الأبهرى على حركة التطبيق: قوله: إن الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة. قلنا: لا نسلم وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الحركات مجتمعة في الوجود ليحصل منها، ومجموع (كذا) ثم استدل الأبهرى على حدوث العالم بأن صانع العالم إن كان موجباً بالذات لزم دوام آثاره فلا يكون في الوجود حادث، وإن كان فاعلاً بالاختيار امتنع أن يكون مفعوله أزلياً لأنه يكون قاصداً إلى إيجاد الموجود. وتحصيل الحاصل محال. وقد اعترض بعضهم على دليله بأنه يجوز أن يكون بعضه حادثاً له فاعل بالاختيار وبعضه قديم له موجب بالذات ومعلوله فاعل بالاختيار أحدث غيره. قال ابن تيمية قلت: وهذا الاعتراض ساقط لأن ما كان فاعلاً بالختيار فحدوث فعله بعد أن لم يكن حادث من الحوادث، فإذا كان مفعولاً لعلة تامة موجبة امتنع أن يتخلف عنها معلولها فلا يجوز أن يحدث عنها شيء ولا عن لازمها ولا عن لازم لازمها وهلم جرا. وإن قدر أن البعض الحادث له فاعل واجب بنفسه غير فاعل للآخر، فهذا مع أنه لم يقله أحد وأدلة التوحيد للصانع تبطله فهو يبطل حجة القائلين بالقدم، لأن عمدتهم أن الواجب بنفسه لا يتأخر عنه فعله فإذا جوزوا تأخر فعله عنه بطل أصل حجتهم. ثم قال ابن تيمية: والأبهرى وغيره اعترضوا على هذه المقدمة لما ذكروها في حجة من احتج على حدوث العالم بأنه ممكن وكل محدث لأن المؤثر فيه إما حال وجوده وهو محال لأنه تحصيل الحاصل، وإما حال العدم وهو محال لاستلزامه الجمع بين الوجود والعدم، فتعين أن يكون لا حال الوجود ولا حال العدم وهو حال الحدوث، فاعترض الأبهرى وغيره على ذلك بأنه لم لا يجوز أن يكون التأثير حال الوجود. قوله: تحصيل للحاصل. قلنا: لا نسلم لأن التأثير عبارة عن كون الممكن يرجح الوجود على العدم بالمؤثر وجاز أن يكون الممكن يرجح الوجود على العدم حال الوجود، فيقول له من يعارضه في دليله مثل ذلك، فإذا قال: لو كان الفعل الذي فعله الفاعل المختار أزلياً لكان الفاعل قاصداً إلى إيجاد الموجود محال. قالوا: بل وجود الموجود وحصول الحاصل بقصده واختياره، فقولك: لو كان قاصداً إلى إيجاد الموجود محال، قالوا: بل وجود الموجود وحصول الحاصل بقصده واختياره، فقولك: لو كان قاصداً إلى إيجاد الموجود، إن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بدون قصده فهذا ممنوع. وإنما يستقيم هذا إذا ثبت أن الأول لا يمكن

=

اليوم أكثر، فكيف تكون إحداهما مطابقة للأخرى؟ فلما كان التطبيق ممتنعاً جاز أن يلزمه حكم ممتنع.

وأيضا فيقال: نحن نسلم أنها متناهية من الجانب المتناهي، لكن لم قلت: إذا كانا متناهيين من أحد الجانبين كانا متناهيين من الجانب/ الآخر؟ وهذا أول المسألة، ٢/٣٦٨ والتفاضل وقع من الجانب المتناهي، لا من الجانب الذي ليس بمتناهٍ، فلم يقع فيما لا يتناهى تفاضلٌ.

قال الرازي[١]: (السادس[٢]: لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية كان وجود اليوم موقوفا على انقضاء مالا نهاية له، والموقوف على المحال محال.

قال الأرموي[٣]: ولقائل أن يقول: انقضاء مالا نهاية له محال، وأما انقضاء ما لا بداية له ففيه نزاع[٤]).

=أن يكون مراداً مقصوداً وهو أول المسألة، وإن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بقصده فهذا هو المدعى، فلم قلت إنه محال؟ لكن يلزم هؤلاء على هذا التقدير أن لا يكون فرق بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار، وهم يقولون: إن أريد بالموجب بالذات أنه لم يزل فاعلاً فهذا لا يمنع كونه مختاراً على هذا التقدير، وإن أريد به ما يلزمه موجبه ومعلوله فهذا أيضاً لا يمنع كونه مختاراً أيضاً على هذا التقدير، فإن موجبه إذا كان لازماً له ولازم اللازم لازم كان جميع الموجبات لوازم قديمة، فلا يكون شيء من المحدثات صادراً عنه ولا عن غيره. صح). (رشاد).

(١) الأربعين (ص١٥).

(٢) لباب الأربعين (ظ٨): و.

(٣) بعد ما سبق مباشرة.

(٤) لباب: النزاع.

قلت: هنا نزاع لفظي ونزاع معنوي، أما اللفظي، فهو أنه إذا قدِّر تسلسل الحوادث في الماضي وعدم انقطاعها وأنها لا أول لها، فهل يُعَبَّر عن هذا بأن يُقال: لا نهاية لها، أو يقال: لا بداية لها، ولا يقال لا نهاية لها؟ فالمستدل عبر بأنه لا نهاية لها، والمعترض أنكر ذلك، وهذا نزاع لفظي. وذلك أنه يقال: هذا غير متناه، بمعنى أنه ليس له حد محدود، وقد يقال: «غير متناه» بمعنى أنه لا آخر له، ويقال «هذا له نهاية» أي: له آخر، و «هذا لا نهاية له» أي: لا آخر له، والحوادث الماضية إذا قُدّر أنها لم تزل، فإنه يقال: «لا نهاية لها» بالمعنى الأول، وأما بالمعنى الثاني: فقد انقضت وانصرمت ولها آخر./ ٢/٣٦٩

وهذه الحجة اعتمد عليها أكثر المتكلمين كأبي المعالي ومَنْ قَبْله وبعده من المعتزلة والأشعرية، وذكروا أنه اعتمد عليها يحيى النحوي وغيره من المتقدمين، وظنوا أن ما لا يتناهى يمتنع أن يكون منقضياً منصرما، فإنما انقضى وانصرم فقد تناهى، فكيف يقال: إنه لا نهاية له؟ واشتبه عليهم لفظ «النهاية» لما فيه من الاجمال والاشتباه، فان الماضي له آخر انتهى إليه، فهو متناه بهذا الاعتبار، بلا نزاع، وبهذا المعنى يقال: إنه انصرم وانقضى، وفرغ ونفذ، وأما بالمعنى المتنازع فيه فهو أنه لا بداية له: أي لم تزل آحاده متعاقبة.

وأما النزاع[1] المعنوي فهو أنه: هل يعقل انقضاء ما يقدَّر أنه لا بداية له ولا ينتهي من جهة مبدئه أولاً؟ ولا ريب أن المستدل لم يذكر دليلاً على امتناع انقضاء ذلك، لكن أخذ لفظ «ما لا يتناهى» ولفظ «ما لا يتناهى» فيه إجمال، فقد يعني به ما لا يتناهى في

---

(١) في هامش (هـ) أما هذا الموضع كتب ما يأتي: (وقال الأبهرى في كتابه «تحرير الدلائل في تقرير المسائل» قوله: إنها لو كانت متحركة لكان الحادث اليومي موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له.

قلنا: لا نسلم بأن يكون الحادث اليومي مسبوقاً بحوادث لا أول لها، ولم قلتم بأن ذلك غير جائز والنزاع ما وقع إلا فيه؟). (رشاد).

المستقبل من جهة آخره، فإذا قيل: «إن هذا ينقضي» كان/ ذلك جمعاً بين النقيضين، وقد ٢/ ٣٧٠ يعني به ما لا بداية له، وهو ينازع في إمكان ذلك، لأنه حينئذ يكون له نهاية بلا بداية، وكأنه يقول: ما له نهاية فلا بد له من بداية، ومنازعوه يقولون: هذا مسلم في الأشخاص، فكل شخص ينتهي فلا بد له من مبدأ، إذا لو لم يكن له مبدأ لكان قديما، وما وجب قدمه امتنع عدمه كما سيأتي. وينازعونه في النوع، ويقولون: يمكن أن يقال: إن الله لم يزل يفعل شيئا بعد شيء.

وسيأتي إن شاء الله كلام الرازي على إفساد هذه الحجة التي ذكرها هاهنا على تناهي الحوادث بكلام لم يذكر عنه جوابا.

قال الرازي: ([وإن كان الجسم في الأزل ساكنا كان ذلك ممتنعاً][1]؛ «لأن» السكون وجودي، وكل وجودي أزلي فإنه[2] يمتنع زواله.

والمنازع نازعه في كون السكون وجودياً، ولم ينازعه في أن الوجود الأزلي يمتنع زواله، وقد قرر ذلك الرازي بأن القديم إما واجب بذاته أو ممكن يكون مؤثرة موجبا بذاته، سواء كان تأثيره بنفسه أو بشرط لازم/ له، ولا يحتاج إلى هذا، بل ٢/ ٣٧١ يقال: القديم إن كان واجباً بنفسه امتنع عدمه، وإن لم يكن كذلك فالمقتضى له- سواء سمي موجباً أو مختاراً- إما أن يتوقف اقتضاؤه له على شرط محدث أو لا، والثاني ممتنع، فإن القديم لا يتوقف على شرط محدث؛ إذ لو توقف عليه لكان

---

(١) ما بين [ ] تلخيص من كلام ابن تيمية ويوجد بدلاً منها في «لباب الأربعين» (ظ٨): وَالثاني باطل. (رشاد).

(٢) فإنه: ساقطة من لباب.

القديم مع المحدث أو بعده، وإذا لم يتوقف على شرط محدث لزم أن يكون قد وجد المقتضى التام المستلزم له في الأزل، وحينئذ فيجب دوامه بدوام المقتضى التام، ثم كون القديم لا يكون مقتضيه له اختيار: فيه كلام ونزاع ليس هذا موضعه، والمقصود هنا: أن منازعه نازعه في كون السكون وجودياً[1].

وقد احتج عليه الرازي بأن[2] تبدّل حركة الجسم الواحد بالسكون وبالعكس، يقتضي كون أحدهما وجودياً، لأن رفع العدم ثبوت، فيكون الآخر وجودياً، لأن الحركة[3] هي: الحصول في حَيِّزٍ مسبوقاً بالحصول في الآخر[4]، والسكون هو: الحصول في حَيِّزٍ مسبوقاً بالحصول فيه، فاختلافهما إنما هو بالمسبوقية بالغير، وإنما وَصْفٌ عَرَضي لا يمنع اتحاد الماهية، فيلزم[5] كونهما وجوديين./ ٢/ ٣٧٢

قال الأرموي: ولقائل أن يقول: الحركة والسكون متقابلان[6] تقابل الضدين، أو تقابل العدم[7] والملكة، والبديهة حاكمة باختلاف الضدين في تمام الماهية، وكذا[8]

(١) في «لباب الأربعين» بعد العبارات السابقة: (لزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً فكان وجوده أزلياً، فلهذا احتجنا إلى إثبات كون السكون وجودياً. وقالت الفلاسفة هو عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركاً».

(٢) لباب: قلنا إن.

(٣) لباب: إذ الحركة.

(٤) لباب: في آخر.

(٥) لباب، (هـ): فلزم.

(٦) لباب: يتقابلان.

(٧) لباب: أو العدم.

(٨) لباب: وكذلك.

العدم والملكة، وأيضاً المسبوقية[1] وصف عرضي لما به الاشتراك، والوصف العرضي لما به الاشتراك يكون[2] ذاتيا للماهية المركبة منهما).

قلت: مضمون ذلك أن الرازي احتج بأن السكون من جنس الحركة، وإنما يختلفان في كون أحدهما مسبوقا بالغير، وهذا اختلاف في وصف عرضي لا يمنع التماثل في الحقيقة، فمنعه الأرموي بمقدمتين، بل أبطل الأولى بأن المتقابلين تقابل الضدين- كالسواد والبياض، والحلاوة والمرارة، ونحو ذلك- هما مختلفان في الحقيقة، وكذا المتقابلان تقَابُلَ العدم والملكة- كالعمى والبصر، والحياة والموت، والعلم والجهل، ونحو ذلك- والحركة مع السكون: إما من هذا، وإما من هذا، فكيف تجعل حقيقة أحدهما مماثلة لحقيقة الآخر، وأنهما لا يختلفان إلا بوصف عرضي؟/ ٢/ ٣٧٣

وإيضاح هذا: أن الحركة ليست من جنس الحصول المشترك بينها وبين السكون، فإن كون الشيء في هذا الحيز وفي هذا الحيز معقول، مع قطع النظر عن كونه متحركا، فإنه إذا قُدِّر أنه سكن في الحيز الثاني كان هذا الحصول من جنس ذلك الحصول، وأما نفس حركته: فأمر زائد على مطلق الحصول المشترك، ومنع الثانية، وجعل سَنَدَ منعه: أن قول القائل: «المسبوقية وصف عرضي» إن عَنى أنها ليست ذاتية: فلا دليل على ذلك، وإن عنى أنها عرضية لما اشتركا فيه: فالعرض لما به الاشتراك قد يكون ذاتياً للحقيقة المركبة من المشترك والمميز، كالناطقية فإنها تعرض للحيوانية ليست ذاتية لها، ثم إنها ذاتية للإنسانية المركبة من الحيوانية والناطقية.

---

(١) لباب: المسبوقية بالغير.

(٢) في «لباب» (ص٩)، وفي سائر النسخ: الاشتراك لا يكون.

والرازي قد يمكنه أن يجيب عن هذا بأن كون هذا مسبوقا بهذا إنما هو أمر إضافي، أي هو متأخر عنه، ومثل هذا لا يكون من الصفات الذاتية، كالحركتين المتماثلتين الثانية مع الأولى، فإنهما إذا كانتا متماثلتين لم يجز أن يجعل كون إحداهما مسبوقة بالغير دون الأخرى من الصفات الذاتية المفرقة بينهما.

ولقائل أن يقول: الحجة والاعتراض مبني على أن الصفات اللازمة للحقيقة تنقسم إلى ذاتي وعرضي، كما يقوله من يقوله من أهل المنطق، فإن تقسيم الصفات اللازمة للحقيقة إلى ما هو ذاتي داخل في الحقيقة، وما هو عرضي خارج عنها: قول لا يقوم عليه ٢/ ٣٧٤ دليل، بل/ الدليل يقوم على نقيضه؛ ولهذا لما لم يكن في نفس الأمر بينهما فرق لم يحدد المفرِّقون بينهما حداً يفصل بينهما، بل ما ذكروه من الضوابط منتقض، كما هو مبسوط في موضعه، وإذا كانت الصفتان متلازمتين في الوجود والعدم والثبوت والانتفاء، لا توجد هذه إلا مع هذه، وإذا انتفت هذه انتفت هذه: كان التفريق بجعل إحداهما مقومة والأخرى عرضية تحكما.

ثم إذا قيل: الذات هي المركبة من الصفات الذاتية، والصفات الذاتية ما لا تتصور الذات إلا بها، لم تعرف الذات إلا بالصفات الذاتية، ولا الصفات الذاتية إلا بالذات.

وأيضا؛ فإن هذا مبني على أن وجود الشيء في الخارج زائد على حقيقته الموجودة في الخارج، وهو أيضاً قول باطل ضعيف.

وأيضا؛ فالذات الموجودة في الخارج القائمة بنفسها كهذا الإنسان: إن قيل: «إنه مركب من عرضين» لزم كون الجوهر مركباً من عرضين، وأن يكونا سابقين له، وهذا ممتنع في البديهة، وإن قيل: «إنه مركب من جوهرين كل منهما يُحْمل عليه، كما يقال: هو حيوان ناطق» لزم أن يكون فيه جوهران، أحدهما: حيوان، والآخر: ناطق، وهذا ٢/ ٣٧٥ مكابرة للحس والعقل، إذ هو حيوان واحد موصوف بأنه ناطق./

وإذا كان كذلك فكون الحصول الذي هو مسبوق بحصول آخر إذا كان ذلك لازما له كان من الصفات اللازمة، وإذا افترق الشيئان في الصفات اللازمة لم يجب أن تكون حقيقة أحدهما مثل حقيقة الآخر. فإن المتماثلين هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع، فإذا وجب لأحدهما مالا يجب للآخر لم يكن مثله.

وللأرموي أن يقول: قد تبين بطلان المقدمتين، سواء كان بطريقة المنطقيين، أو بطريقة سائر أهل النظر الذين أنكروا على المنطقيين ما ذكروه، كما أنكر سائر طوائف أهل النظر من المسلمين وغيرهم عليهم كثيراً مما ذكروه في الحدود وغيرها، كما هو معروف في كتب أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرَّامية وطوائف الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، وليس المقصود هنا بسط ما يتعلق بهذا.

قال الرازي[1]: (وإنما قلنا السكون لا يمتنع زواله، لأن[2] الخصم يسلم جواز حركة كل جسم[3]، ولأن المتحيز[4] يجوز خروجه من[5] حيزه، لأنه إن كان بسيطا كانت طبائع جوانبه متساوية؛ [فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر][6]، [وإن كان مركباً كان هذا لازما لبسائطه، وخروجه/ عن حيزه هو الحركة][7]. ٢/٣٧٦

---

(١) لباب الأربعين (ص٩): بعد الكلام السابق بعدة سطور، وانظر الأربعين (ص١٧).

(٢) لباب: زواله لوجهين: أ: لأن.

(٣) لباب: لأن الخصم يقول بأن الأجسام الفلكية واجبة الحركة. والعنصرية جائزة الحركة والأجسام عنده منهترة فيها.

(٤) لباب: ب: أن كل متحيز. (٥) لباب: عن.

(٦) ما بين [ ] بدلاً من هذا العبارات ذكر الأرموي في «لباب»: والمتساويان يصح على كل منهما ما يصح على الآخر، فيصح على ما على اليمين أن يحاذي ما حاذاه اليسار وبالعكس.

(٧) ما بين [ ] في «لباب»: وإن كان مركباً عاد الكلام في كل واحد من بسائطه وإذا جاز خروجه عن حيزه وعند خروجه عن حيزه يزول السكون.

ولقائل أن يقول: هذا يقتضي إمكان كون نوع الجسم يقبل الحركة، فإذا قدر أن السكون وجودي وله موجب مستلزم له، كان امتناع الحركة لمعنى آخر يختص به الجسم المعين لم يوجد لغيره من الأجسام، فلا يلزم إذا قُدِّر أنه موجود أزلي أنه يمكن زواله، بل هذا جمع بين المتناقضين، فما قُدر موجوداً أزلياً لا يمكن زواله بحال، ولا يمكن أن يجمع بين تقديرين متناقضين، وقبول كل جسم للحركة لا يحتاج إلى هذا. فإذا قيل: «إن السكون عدم الحركة» أمكن مع كون السكون أزلياً من إثبات الحركة ما لا يمكن مع تقدير كونه وجوديا، وذلك أنه حينئذ لا تتوقف الحركة إلا على وجود مقتضيها وانتفاء مانعها، وليس هناك معنى وجودي أزلي يحتاج إلى زواله.

وقد أورد بعضهم على استدلاله على أن السكون أمر وجودي اعتراضاً بالغاً، فقال: هذا فيه نظر من جهة أن مقدمة الدليل مناقضة للمطلوب؛ لأن المطلوب كونهما وجوديين، ومقدمة الدليل أن أحدهما وجودي، ولا يمكن تقريره إلا بما سبق، وهو يتقضي أن يكون أحدهما عدمياً؛ فادعاء كونهما وجوديين بعد ذلك مناقض له)./ ٢/ ٣٧٧

قلت: وهذا كلام جيد، فإن الأمرين اللذين تَبَدَّل أحدهما بالآخر وَرَفَعه: إن لزم أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا لزم أن تكون الحركة والسكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا، وهو نقيض المطلوب، وإن جاز أن يكونا جميعاً وجوديين أو عدميين بطل الدليل- وهو قوله: لأن تبدّل أحدهما بالآخر يقتضي أن يكون أحدهما وجوديا؛ لأن المرفوع إن كان وجوديا وإلا فالرافع وجودي، لأن رفع العدم ثبوت- فإنه على هذا التقدير يمكن رفع العدم بالعدم، والوجود بالوجود.

وإن قيل: بل يجب أن يكونا وجوديين، أو يكون أحدهما وجوديا، ولا يجوز أن يكونا عدميين؛ لأن العدم لا يرتفع بالعدم كما يرتفع الوجود بالوجود والعدم بالوجود، أو بالعكس.

قيل: بل العدمان قد يتضادان كما قد يتلازمان، فكما أن عدم الشرط مستلزم لعدم المشروط، فعدمُ الأمورِ الواجبِ واحدٌ منها ينافي عدمها كلها، فإذا كان الجنس لا يوجد إلا بوجود نوع له فصل امتنع مع وجود الجنس عدم جميع الأنواع والفصول، فكان عدم بعضها ينافي عدمها كلها. وهذا كما يقال في التقسيم، وهو الشرطي المنفصل: قد يكون مانعاً من الجمع والخلّو، كقول القائل: العدد إما شفع وإما وتر، وقد يكون مانعا من الجمع فقط، كقول القائل: الجسم إما أسود وإما أبيض، وقد يكون مانعا من الخلو فقط، فما كان مانعا من الخلو فقط،/ أو من الجمع: امتنع اجتماعُ العدمين فيه، فكما أن الشفعية تنافي الوترية في العدد فعدمُ الشفعية ينافي عدم الوترية، لا ثبوتها، فلا يحصل العدمان معاً، بل إذا ثبت أحد العدمين لم يثبت العدم الآخر، فيكون العدم رافعاً للعدم. ٢/ ٣٧٨

وأيضاً فمطلوب المستدل: أن تكون الحركة والسكون وجوديين، فإذا قال «تبدل الحركة بالسكون يقتضي كون أحدهما وجوديا؛ لأن رفع العدم ثبوت» كان إثبات كونهما وجوديين موقوفا على تقدير كون أحدهما عدميا؛ لأنه قال «لأن رفع العدم ثبوت» فإن لم يكن أحدهما عدميا لم يصح هذا، وإذا كان المرفوع عدميا امتنع أن يكونا وجوديين، والمطلوب كونهما وجوديين، فصار المطلوب مناقضا لمقدمة الدليل، كما ذكره المعترض.

لكنه قال: فالأولى أن يقال في تقريره: إن الحركة وجودية إجماعا، ولأنه مُبْصَر، فوجب أن يكون السكون أيضاً وجوديا بالتقرير الذي سبق.

ثم ذكر اعتراض الأرموي فقال: وأورد بينهما إما تقابل التضاد أو العدم والملكة، والبديهة حاكمة باختلاف ماهية المتضادين والمتقابلين.

قال: وأجيب بأن التضاد بين الشيئين إذا كان عارضا لهما كما بين الأسود والأبيض لم يلزم ذلك، وما نحن فيه كذلك، فإن التّضاد عارض لهما بسبب المسبوقية بالغير، وهي عدمية، فلم يجز أن تكون/ جزءاً، ولأنه ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة أولى من العكس، فإما أن يكونا عدميين وهو باطل وفاقا، وفتعين أن يكونا وجوديين. ٢/ ٣٧٩

ولقائل أن يقول: التضاد بين الحركة والسكون من جنس التضاد بين الحياة والموت، والعلم والجهل، والقدرة والعجز، والسواد والبياض، والعمى والبصر، والحلاوة والحموضة، ونحو ذلك من الصفات الثبوتية، أو التي بعضُها ثبوتي وبعضها عدمي، ليس هو من جنس تضاد القائمين بأنفسهما، كالأسود والأبيض، فإن التضاد إنما يكون في المعتَقِبَيْن اللذين يعتقبان على محل واحد، كما قال متكلمة أهل الإثبات: الضدان كل معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد لذاتيهما من جهة واحدة، فما لم يكن المعنَيَانِ قائمين بمحل واحد فلا تضاد، والحركة والسكون يتعقبان على المحل الواحد إما تعاقُب اللونين والطعمين وإما تعاقب العلم والبصر والسمع وعدم ذلك، فكيف يكون أحدهما مثل الآخر لا يفارقه إلا بصفة عرضية؟

وفي الجملة: فالحركة والسكون هما إن كانا وجوديين فهما عَرَضان، وإن كان أحدهما وجوديا فأحدهما عرض والآخر عدم العرض، وعلى التقديرين: فليسا قائمين بأنفسهما، فلا يجوز تشبيههما بالأجسام، كالأسود والأبيض، والطويل والقصير، والعالم والجاهل، بل يجب تشبيههما بالإعراض وعدم الإعراض كالسواد والبياض والعلم وعدم العلم ونحو ذلك./ ٢/ ٣٨٠

فقول الأرموي: «إن الحركة والسكون متقابلان تقابل الضدين، أو تقابل العدم والملكة، وعلى التقديرين: يجب اختلاف ماهيتهما لا تماثلهما» كلامٌ صحيح، وقولُ المعارض له: «إن الاختلاف إذا كان لعارض كما بين الأسود والأبيض: لم يجب اختلاف الماهيتين، فإن ماهية الأسود من جنس ماهية الأبيض: كلامٌ باطل؛ لأن الأسود والأبيض من باب الأجسام القائمة بأنفسها، لا من باب الصفات والأعراض.

وأيضا؛ فالأسود والأبيض لا يتقابلان تقابل الضدين، ولا تقابل العدم والملكة فليسا من هذا الباب، اللهم إلا إذا أراد مريد بذلك: أن الحيز الذي فيه الأسود لا يكون فيه الأبيض، وحينئذ فيكون تضاد الأبيض والأسود كتضاد الأسودين والأبيضين.

وأيضا، فيقال: اختلاف الأسود والأبيض يُراد به اختلاف عينهما، مع قطع النظر عن السواد والبياض، أو بشرط السواد والبياض، فإن أريد الأول فلا اختلاف بين ذاتيهما مع قطع النظر عن اللونين، فإن الجسم الذي هو الأسود قد يكون نفس الجسم الذي هو الأبيض وإن أريد بالاختلاف اختلافهما بشرط اللون المختلف، فحينئذ يكون اختلافهما كاختلاف السواد والبياض، فإن الشيء المشروط السواد مخالف للشيء المشروط بالبياض. ولا يجوز أن يقال: إن الذاتين متماثلتان إلا مع التجريد/ عن الاختلاف، وإلا فإذا أَخَذْت الذاتين مشروطتين بالاختلاف لم يكونا متماثلتين التماثل الذي لا يشترط فيه الاختلاف، كيف والتماثلان يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر؟ والشيء في حال سواده لا يجوز أن يكون أبيض، وهو في حاله بياضه لا يكون أسود؟ فلا يكون الأسود حال كونه مشروطا بالسواد يجوز عليه ما يجوز على الأبيض حال كونه مشروطاً بالبياض.

٢/ ٣٨١

وقول القائل: «إن الاختلاف بين الحركة والسكون عارض بسبب المسبوقية بالغير» ليس بمسلم له، فإنه يعقل التضاد بينهما مع عدم خطور المسبوقية بالبال، كما يعقل التضاد بين العلم والجهل، والقدرة والعجز، والسواد والبياض.

وقول القائل: «ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة بأولى من العكس» دعوى مجردة، فلا نسلم انتفاء هذه الأولوية، بل هذه الدعوى بمنزلة قول القائل: ليس جعل العمى عدم البصر بأولى من العكس، وليس جعل الصمم عدم السمع بأولى من العكس، وليس جعل الجهل البسيط عدم العلم بأولى من العكس، وليس جعل أحد المتقابلين عدما والآخر وجوداً بأولى من العكس.

ومعلوم أن كل هذه دعاوي مجردة بل باطلة، فإنا نعلم بالحس أن الحركة أمر وجودي، كما نعلم أن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر أمر وجودي، وأما كون ما يقابل ذلك هو ضد ما ينافيها أو/ عدمها عن محلها فهذا فيه نظر، ولهذا تنازع العقلاء في هذا دون الأول، وكثير من النزاع في ذلك يكون لفظياً، فإنه قد يكون عدم الشيء مستلزما لأمر وجودي، مثل الحياة مثلا، فإن عدم حياة البدن مثلا مستلزم لأعراض وجودية. ٢/ ٣٨٢

والناس تنازعوا في الموت: هل هو عدمي أو وجودي؟ ومن قال: «إنه وجودي» احتج بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك:٢] فأخبر أنه خلق الموت كما خلق الحياة، ومنازعه يقول: العدم الطارئ يخلق كما يخلق الوجود، أو يقول: الموت المخلوق هو الأمور الوجودية اللازمة لعدم الحياة، وحينئذ فالنزاع لفظي.

وكذلك تنازعوا في الظلمة: هل هي وجودية أو عدمية؟ وهي عدم النور عمَّا من شأنه قبوله، ومن قال: «إنها وجودية» يحتج بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام:١] والآخر يقول: كل ما يتجدد ويحدث من الأمور الوجودية والعدمية، فالله

سبحانه جاعله، أو يقول: عدم النور مستلزم لأمور وجودية، هي الظلمة المجعولة، وكون السكون وجوديا أبعد من كون الموت والظلمة ونحو ذلك وجوديا، والسكون قد يراد به قوة في الجسم تمنع حركته، كالطبيعة التي في الحجر التي توجب استقراره في الأرض، وهذا أمر وجودي، لكن من قال «إن السكون عدمي» لم يجعل تلك الطبيعة هي السكون، بل قد يسمون ذلك اعتماداً، ويفرِّقون بين السكون والاعتماد، لكن قد/ ٢/ ٣٨٣ يُقال له: فالجسم إذا كان ساكناً، فإما أن يكون السكون وجوديا أو مستلزما لأمر وجودي، وحينئذ فالمقتضى لذلك الأمر الوجودي: إما موجب بنفسه، ويساق الدليل إلى آخره، لكن من قال: «إن الجسم الأول كان ساكناً في الأزل ثم تحرك» يقول في هذا ما يقوله القائلون بحدوث الأجسام، فإنهم إذا قالوا: «حدثت هي وحركتها من غير سبب يقتضي حدوثها» قال لهم هذا المنازع: بل كان ما قدّر قديما من الأجسام ساكناً، ثم حدثت حركته من غير سبب يقتضي تحركها. وهذا يقوله من يقول: إن الأول جسم، وإنه يتجدد له الفعل بعد أن لم يكن له فاعلا، ويقول: الكلام في حدوث الفعل القائم به كالكلام في حدوث المفعول المنفصل عنه.

وذلك أن أهل الكلام والنظر من أهل القبلة وغيرهم تنازعوا في ثبوت جسم قديم:

فطائفة قالت بامتناع جسم قديم، وحدوث كل جسم، وتنازعوا في المحدِث للجسم: هل أحدث بعد أن لم يكن محدِثا بدون سبب حادث أصلا، أم لا بد من سبب حادث؟ وهل تقوم به أمور حادثة كإرادة حادثة، وتصور حادث، بل وفعل حادث؟ على قولين لهم. ٢/ ٣٨٤

وطائفة قالت بثبوت جسم قديم، ثم هؤلاء منهم من قال: لم يزل فاعلا متحركا، ومنهم من قال: بل تجدد له الفعل والحركة؛ فإذا احتج الأولون على هؤلاء بأن الجسم

لو كان أزلياً لم يخل من الحركة والسكون، والحركة لا تكون أزلية؛ لامتناع دوام الحوادث وتسلسلها، والسكون لا يكون أزلياً لأنه وجودي، فلو كان أزلياً لامتنع زواله؛ لأن الوجودي الأزلي يمتنع زواله؛ لأن المقتضى له إما موجب بنفسه أو لازم للموجب بنفسه، ثم نقول: والسكون يجوز زواله فلا يكون أزلياً.

أجابوهم عن جواز دوام الحوادث بأجوبتهم المعروفة كما تقدم التنبيه على ذلك، وأجابوهم عن السكون الأزلي بأن قالوا: ما ذكرتموه يناقض ما ذكرتموه في حدوث الأجسام. وذلك أنكم إذا قلتم بحدوثها فلا يخلو: إما أن تقولوا بجواز تسلسل الحوادث، وإما أن لا تقولوا بجواز ذلك.

فإن قلتم بجواز تسلسل الحوادث وأن الأجسام حدثت بشرط حوادث متعاقبة، كما قال ذلك مَنْ قاله مِنْ القائلين بحدوث الأجسام، كالأرموي والأبهري وغيرهما. قالوا لهم: فإذا جوَّزتم تسلسل الحوادث بطل دليلكم على امتناع التسلسل في الآثار، أمكن حينئذ أن يكون الجسم القديم لم يزل متحركا؛ فبطل دليلكم على حدوث الجسم.

٢/ ٣٨٥ وإن قلتم لا يجوز تسلسل الحوادث والآثار، وقلتم بحدوث/ الأجسام من غير سبب حادث -لزم أن لا يكون حدوث الحادثات متوقفا على سبب حادث، بل كان الفاعل المختار يُحْدِث ما يحدث من غير سبب حادث أصلا، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومَنْ وافقهم.

وحينئذ فيقول لهم منازعوهم من الهشامية والكرَّامية وغيرهم: فيجوز حينئذ أن يكون الجسم القديم الأزلي تحرك بعد أن كان ساكنا من غير سبب أوجب ذلك، بل بمحض المشيئة والقدرة؛ لأن القادر المختار يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح: يرجح السكون تارة والحركة أخرى.

فإن قالوا هم: فنحن نقول: «يفعل بعد أن لم يكن فاعلا، فإذا قلتم السكون أمر وجودي جعلتموه فاعلا في الأزل الأمر وجودي، والفعل في الأزل محال».

قالوا لهم: نحن ليس لنا غرض في أن نجعل السكون أمراً وجوديا، ولا أن نجعله فاعلا في الأزل لأمر وجودي، بل اتفقنا نحن وأنتم على أنه يفعل ما لم يكن فاعلا له من غير سبب حادث، لكن نزاعنا في الفعل: هل يقوم به؟ وفي الفاعل: هل هو جسم؟ فإذا طالبتمونا بسبب فعله للحركة بعد السكون، قلنا لكم: هذا بمنزلة فعله لكل محدَث بعد أن لم يكن فاعلا، والفرق إنما يعود إلى محل الفعل لا إلى سببه/ ومقتضيه. وتلك مسألة ٢/٣٨٦ أخرى قد تُكلِّم عليها في غير هذا الموضع، وإلا فمن جهة المطالبة بسبب الفعل الحادث لا فرق بيننا وبينكم، بل قولنا أقرب إلى المعقول من قولكم، فإن أحداثَ الأمور المنفصلة بدون حدوث فعل يقوم بالفاعل أمر غير معقول، بخلاف العكس.

فإذا قالوا لهم: السكون أمر وجودي، فإذا كان أزليا كان له موجب قديم، فيمتنع زواله.

قالوا لهم: حدوث ما يحدث إما أن يقف على سبب حادث، وإما أن لا يقف، فإن وقف على أمر حادث بطل قولكم بحدوث الأجسام، وإن لم يقف فقد يقال: فرق بين حدوث حادث يزيل أمراً وجوديا وحدوث حادث يزيل أمرا عدميا، فإن لم يقف بطل قولكم بحدوث الأجسام، وإن وقف فلا فرق بين حدوث حادث يزيل أمرا وجوديا، أو حدوث حادث يزيل أمرا وجوديا. وذلك أنه إن جُوِّز على الفاعل أن يُحدث ما يحدث من غير تجدد أمر فقد تغير الأمر الذي لم يزل بلا سبب اقتضى التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته، وحينئذ فيجوز أن يتغير السكون الذي لم يزل بدون سبب يقتضي التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته. وإذا كان الفاعل القادر المختار قادر على أن يحدث ما يحدث ويجعل المعدوم موجودا بدون سبب حادث أصلا لأنه يمكنه

٢/٣٨٧ ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، كان قادرا على أن يجعل/ الساكن متحركا بدون سبب حادث أصلا، لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا إحداث الأجسام التي تكون ساكنة ومتحركة أعظم من إحداث نفس حركاتها، فإذا أمكنه إحداثها بدون سبب حادث فإحداث حركاتها أمكن وأمكن.

ويُقال لهم: لو خَلَق الباري تعالى جسما ساكنا ثم أراد تحريكه بدون سبب حادث: أكان ذلك ممكنا أو ممتنعا؟

فإن قلتم: «يمتنع ذلك» بطل مذهبكم ودليلكم. وإن قلتم: «يمكن ذلك». قيل لكم: فالقول في زوال ذلك السكون كالقول في زوال غيره. فإنه يقال: السكون أمر وجودي، وذلك السكون الوجودي لا بد له من سبب. وحينئذ فتجيء مسألة زوال الضد: هل هو بإحداث ضدٍ آخر، أو بإحداث عدمه، أو بخلق فناء، أو نفس الأعراض لا تبقى؟ فيقال في هذا ما يقال في ذلك.

ومن قال: «السكون الوجودي لا يبقى زمانين بل ينقضي شيئاً فشيئاً». قيل له: فكذلك إذا قدّر السكون قديما فإنه لا يبقى زمانين، بل يحدث شيئا فشيئا، وحينئذ فكل جزء من أجزاء السكون ليس هو قديما بنفسه، كما قلتم في كل جزء من أجزاء الحركة: ليس هو قديما بنفسه.

فإذا كان القائلون بأن السكون أمر وجودي يقولون: إنه يتجدد شيئا فشيئاً كما ٢/٣٨٨ يقولون مثل ذلك في الحركة./

قيل لهم: فيكون دليلكم على امتناع كون الأزلي ساكنا من جنس دليلكم على امتناع كونه متحركا، وهو تناهي الحوادث، وقد تقدم الكلام فيه.

فإذا قالوا: «السكون أمر وجودي فإذا كان قديما امتنع زواله؛ لأن ما وجب قدمه امتنع عدمه، لأن القديم إما أن يكون واجبا بنفسه أو من لوازم الواجب بنفسه».

قيل لهم: هذا مثل أن يُقال: عدم الفعل هو تركه، وترك الفعل أمر وجودي، فإذا كان قديما امتنع عدمه؛ لأن ما وجب قدمه امتنع عدمه.

فإذا قالوا: «عدم الفعل ليس هو تركا وجوديا» أمكن أن يقال: عدمُ الحركة ليس هو سكونا وجوديا.

وقد ضعَّف الآمدي وغيره هذه الحجة: حجة الحركة والسكون[1]، وهي فاسدة على أصول من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين من هذه الجهة، وهي في الأصل من حجج المعتزلة الذين يقولون بجواز بقاء الأعراض، لكن من ينازعهم من الهشامية والكرَّامية وغيرهم: ممن يقول بإثبات جسم قديم، وأنه قام به من الفعل ما لم يكن قائما -سواء سَمَّوا ذلك حركة، كما يقر بعضهم بذلك، أو لم يسموه حركة كما يمتنع بعضهم من ذلك -فإن المقصود المعاني العقلية لا الإطلاقات اللفظية./ ٢/ ٣٨٩

فإذا قال من قال من معتزلة البصرة: «إن إفناء الأجسام بإحداث فناء لا في محل، كما أن إحداثها بحدوث إرادة لا في محل» والتزموا حدوث عرض لا محل له، وحدوث الحوادث بلا سبب حادث، وأن من الحوادث ما يحدث بدون إرادة، وقالوا: لا يزول الضد إلا بحدوث ضده.

(١) انظر كتاب «غاية المرام في علم الكلام» للآمدي (ص٢٦٢-٢٦٣)، وانظر تعليق المحقق، تحقيق الأستاذ الدكتور حسن محمود عبداللطيف، القاهرة، (١٣٩١هـ/ ١٩٧١م). (رشاد).

قال لهم هؤلاء: فكذلك إذا قدّرنا جسما قديما تحرك بعد أن كان ساكنا، كان زوالُ ذلك السكون بحدوث ضده من الحركة وحدوث ذلك بما به يحدث المنفصل، ومن قال: «العرض يعدم بإحداث إعدام» كما هو أحد القولين لمتكلمة أهل الإثبات من الأشعرية والكرَّامية وغيرهم، قالوا: ذلك السكون يعدم بإحداث إعدام. والقول في سبب حدوث الإعدام كالقول في حدوث سبب الأحداث. وإن قالوا: «إن السكون ينقضي شيئاً فشيئاً كما تنقضي الحركة شيئاً فشيئاً» كما قالوا مثل ذلك في سائر الأعراض -كما هو أحد قولي أهل الإثبات من الأشعرية وغيرهم- قالوا لهم: فالسكون إذن كالحركة، فكما أن الحركة متعاقبة الأجزاء فكذلك السكون.

ولا ريب أن هذه الأمور تلزم المستدلين بدليل الحركة والسكون لزوما لا مَحِيدَ عنه، وإنما التبس مثلُ هذا لأن الواحد من هؤلاء يبني على المقدمة الصحيحة في موضع، ويلتزم ما يناقضها في موضع آخر، فيظهر/ من تناقض أقوالهم ما يبين فسادها، لكن قد يكونوا ما أثبتوه في أحد الموضعين صحيحاً متفَقا عليه، فلا ينازعهم الناس فيه ولا في مقدماته، وقد تكون المقدمات فيها ضعف، لكن لكون النتيجة صحيحة يتساهل الناس في تسليم مقدماتها. وإنما يقع تحرير المقدمات والنزاع فيها إذا كانت النتيجة مَوْرِدَ نزاع. ٢/ ٣٩٠

والمسلمون متفقون على أن الله سبحانه وتعالى وصفاته اللازمة لذاته لا يجوز عليها العدم، وقد اشتهر في اصطلاح المتكلمين تسميته بالقديم، بل غالب المعتزلة ومَنْ سلك سبيلهم غالبُ ما يسمونه بالقديم، وإن كان من المعتزلة وغيرهم من لا يسميه بالقديم، وإن سماه بالأزلي، وأكثرهم يجعلون القدم أخص وصفه، كما أن الفلاسفة المتأخرين الإلهين غالبُ ما يسمونه به «واجب الوجود» والمتقدمون منهم غالبُ ما يسمونه به «العلة الأولى» و «المبدأ الأول».

فإذا قرر المقرر أن ما وجب قدمه امتنع عدمه كان من العلوم أن الرب القديم الواجب الوجود يمتنع عدمه تعالى، وليس عند المسلمين قديم قائم بنفسه غيره؛ حتى يقال: إنه يمتنع عدمه، والمتفلسفة القائلون بقدم الأفلاك يقولون: إنه يمتنع عدمها، فهذه المقدمة وإن كانت صحيحة في نفسها فلا يصلح أن يستدل بها من قال بما يناقضها أو بما يستلزم ما يناقضها، فإن نفس ما يستدل به عليها إذا ناقض قوله أمكن/ معارِضُه ٢/ ٣٩١ أن يبطل حجته بالاعتراض المركب، لا سيما إذا اقتضى فساد قوله على التقديرين.

فمن كان من أصل قوله إن الفاعل المختار له أن يرجح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح أصلا، بمجرد كونه قادراً، أو بمجرد إرادته القديمة، وقُدِّر مع ذلك جسم قديم قادر مختار يقبل الحركة والسكون، كان تحركه بعد سكونه الدائم بمنزلة تحريكه لغيره، فإن أمكن تحريكه لغيره بمجرد كونه قادراً أو بمجرد إرادته أمكن ذلك في هذا الموضع، ولا يمتنع من ذلك إلا أن يقوم دليل على أن الجسم يمتنع قدمه، أو أن القديم يمتنع كونه يتحرك، لكن هؤلاء إذا لم يثبتوا حدوث الجسم أو امتناع تحرك القديم إلا بهذا الدليل لم يمكنهم أن يجعلوا من مقدمات الدليل حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم، بل إذا كان حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم موقوفا على هذا الدليل كانوا قد صادروا على المطلوب، وجعلوا المطلوب حجة في إثبات نفسه، لكن غيروا العبارات، وداروا الدورات، وهم من موضعهم لم يتغيروا. فلهذا كان مَنْ وافقهم وفهم كلامهم حائراً لم يفده علما، ومن لم يفهمه ووافقهم كان جاهلا مقلداً لأقوام جهال ضُلاّل يُظْهِرون أنهم من أعلم الناس بأصول الدين والكلام والعقليات.

ثم إن الرازي ذكر من جهة المنازعين بأن هذه الوجوه الستة في امتناع كون الجسم أزليا متحركا -التي تقدمت، وتقدم اعتراض/ الأرموي عليها- معارضة: **(بأن امتناع** ٢/ ٣٩٢

الحركة في الأزل إن كان لذاتها وجب أن لا توجد أصلا، وإن كان لغيرها فذلك المانع إن كان واجباً لذاته فكذلك، وإن كان واجباً لغيره عاد الكلام فيه وتسلسل، أو ينتهي إلى واجب الوجود لذاته، ولزم امتناع زوال المانع.

فإن قلت: المانع هو مسمَّى الأزل؛ لأنه ينافي المسبوقية بالغير إلى تقتضيها الحركة، وإنه زائل فيما لا يزال.

قلت: الترديد المذكور عائد في مسمى الأزل أنه: هل هو واجب لذاته أو لغيره؟).

وأجاب الرازي عن هذه المعارضة فقال: (**قوله: صحة الحركة أزلية، قلنا: إنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية**).

قلت: ولقائل أن يقول: ما تَعْنِي بقولك: صحة الحركة أزلية؟ أتعني به: أنه يصح وجود الحركة في الأزل؟ أم تعني به أنه في الأزل يصح الحكم عليها بالصحة فيما لا يزال؟

٢/٣٩٣ أما الأول:/ فهو تسليم للمطلوب، وأما الثاني: فهو حكم علمي لا كلام فيه، كالأحكام العقلية الذهنية فينا، فإنه يصح في الأزل الحكم بالامتناع على الممتنعات كما يصح الحكم بالجواز على الجائزات، ثم يقال: الحركة في الأزل إما ممتنعة الإمكان العام الذي يدخل فيه الواجب وإما ممكنة، فإن كانت ممتنعة فهو باطل كما تقدم، وإن كانت ممكنة كان الدليل على امتناعها باطلا، فبطلت الوجوه الدالة على امتناع الحركة في الأزل.

ولم يرضى أبو الحسن الآمدي هذا الجواب الذي ذكره الرازي، بل ذكر جوابا آخر، فقال: (**وجوابه أن يُقال: لا يلزم من امتناع الوجود الأزلي على الحركة لذاتها امتناعُ الوجود الذي ليس بأزلي، فإذاً ما هو الممتنع غير زائل، وهو الوجود الأزلي، وما هو الجائز لم يكن ممتنعاً**).

قلت: ولقائل أن يقول: هذا يستلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي من غير تجدد سبب يوجب هذا الانقلاب بما لا ينضبط لا في الوجود ولا في العقل، فإن الإمكان الذاتي ثابت بالضرورة والاتفاق، وما من وقت يُقدَّر فيه الإمكان إلا والإمكان ثابت قبله، لا إلى غاية، فليس للإمكان ابتداء محدود.

يبين ذلك: أنه قد يقال: صحة الحركة أو إمكان الحركة أو جواز/ الحركة، وصحة الفعل أو جواز الفعل أو إمكان الفعل إما أن يكون له ابتداء وإما أن لا يكون؛ فإن لم يكن له ابتداء لزم أنها لم تزل جائزة ممكنة، فلا تكون ممتنعة؛ فتكون جائزة في الأزل. وإن كان لجوازها ابتداء فمعلوم أنه ما من وقت يُقَدره الذهن إلا والجواز ثابت قبله؛ فكل ما يقدّر فيه الجواز فالجواز ثابت قبله لا إلى غاية؛ فعلم أنه ليس للجواز بداية، فيكون جواز ثبوت الحركات دائما لا ابتداء له. ويلزم من ثبوت الجواز عدم الامتناع. ٢/ ٣٩٤

وإذا قال القائل: إن مسمى الحركة ممتنع في الأزل، قيل: معنى هذا الكلام أن مسمى الحركة يمتنع أن يكون قبله حركة أخرى لا إلى أول، وزوال الأزل ليس موقوفا على تجدد أمر من الأمور، فإن المتجدد هو من الحوادث، فتكون الحركة ممتنعة، ثم صارت ممكنة من غير تجدد أمر من الأمور.

فإن قيل: المتجدد هو عدم الأزل أو انقضاء الأزل أو نحو ذلك.

قيل: عدم الأزل ليس شيئاً كان موجودا فعدم ولا معدوما فوجد؛ إذ معنى الأزل في الماضي كمعنى الأبد في المستقبل، فما ليس بأزلي فهو متجدد حادث، فإذا قيل «يشترط في جواز المتجدد الحادث تجدد المتجدد الحادث» كان المعنى أنه يشترط في إمكان الشيء ثبوته، ومن المعلوم أن ثبوته كاف في إمكانه./ ٢/ ٣٩٥

يوضح هذا: أن القائل إذا قال: كل ما يسمى متجددا حادثا إما أن يكون ممكنا في الأزل وإما أن لا يكون، فإن كان ممكنا بطل القول بامتناعه في الأزل، وإن كان ممتنعا ثم صار ممكنا لزم انقلابُ الشيء من كونه ممكنا إلى كونه ممتنعا من غير تجدد شيء أصلا، وإذا كان القول بحدوث الحوادث بلا سبب ممتنعا لاستلزامه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح؛ فالقول بتجدد الإمكان والجواز أو حدوث الإمكان والجواز بلا سبب حادث أولى بالامتناع، إذ كانت الحقيقة المحكوم عليها بالجواز والامتناع هي هي بالنسبة إلى كل ما يقدّر في كل وقت وقت، وإذا كانت نسبة الحقيقة إلى كل ما يقدر من الأوقات كنسبتها إلى الوقت الآخر امتنع اختصاص أحد الوقتين بجواز الحقيقة فيه دون الوقت الآخر، وإذا امتنع الاختصاص إلا بمخصص، ولا مخصص، لزم: إما الامتناع في جميع الأوقات وهو باطل بالحس والإجماع، فلزم الإمكان والجواز في جميع الأوقات وهو المطلوب.

وعلى هذا التقدير: فيمكن أن ينظَّم ما ذكروه من المعارضة بعبارة لا يرد عليها ما ذكر بأن يقال: إن قيل إن الحركة لم تزل ممكنة/ ثبت المطلوب، وإن قيل إنها كانت ممتنعة ثم صارت ممكنة فالامتناع إما لذاتها وإما لموجب واجب بذاته، وعلى التقديرين فيلزم دوام الامتناع، وإن كان لا لذاتها ولا لموجب بذاته فلا بد أن يكون الامتناع لأمر واجب بغيره، وحينئذ فالكلام في ذلك المانع كالكلام في غيره، ويلزم التسلسل، ثم يقال: تسلسل الموانع إن كان ممكنا ثبت جواز التسلسل، وأمكن القول بتسلسل الحوادث، وإن كان تسلسل الموانع ممتنعا بطل كونُ الامتناع متسلسلا، وقد بطل كونه واجبا بنفسه أو بغيره؛ فلا يكون الامتناع ثابتا في الأزل؛ فيثبت نقيضه، وهو الإمكان. ٣٩٦/٢

وإيضاح ذلك بعبارة أخرى أن يُقال: مسمَّى الحركة إما أن يكون ممتنعا في الأزل، وإما أن لا يكون؛ فإن لم يكن ممتنعا في الأزل ثبت إمكانه، فيكون مسمَّى الحركة ممكنا في

الأزل، وإن كان ممتنعا في الأزل فامتناعُه إما لنفسه، وإما لموجب واجب بنفسه، أو لازم للواجب، وحينئذ فلا يزول الامتناع، وإن كان لمعنًى متسلسل لزم جوازُ التسلسل، وهو يستلزم بطلان الأصل الذي بُني عليه امتناع تسلسل الحوادث.

وسر هذا الدليل: أن الأزل ليس هو شيئاً معيناً محدوداً، ولكن ما من وقت يقدر إلا وقبله شيء آخر، وهلمّ جرّا. وهذا هو التسلسل، فيلزم من تحقق الأزل التسلسل./ ٢/٣٩٧

لكن قد يقال: تسلسل العَدَميات ليس كتسلسل الوجوديات، بل تسلسل العدميات ممكن، بخلاف تسلسل الوجوديات، ويكون حدوث الحوادث موقوفا على تسلسل العدميات، فيقال: إن لم يكن تسلسل العدميات أمراً محققاً فلا حقيقة له، فيكون إمكان حدوث الحوادث موقوفا على ما لا حقيقة له. وهذا باطل، وإن كان تسلسلها أمراً محققاً فقد ثبت أن تسلسل الأمور المحققة جائز، وأنه أزلي، مع أن كل واحد من تلك التسلسلات ليس بأزلي، وهذا ينقض ما ذكروه في امتناع تسلسل الحوادث؛ فهم بين أمرين: إما أن يقولوا بالترجيح بلا مرجح، وإما أن يقولوا بجواز التسلسل، وهذا بعينه هو الذي يلزمهم في قولهم: إنه لا بد للحوادث من ابتداء، فكما أنهم في هذا يلزمهم إما الترجيح بلا مرجح وإما التسلسل، فكذلك في قولهم «إنه لا بد لإمكانها من ابتداء» يلزمهم إما هذا وإما هذا، والقول بالترجيح بلا مرجح تام ممتنع، وهم متفقون على أن الترجيح بلا فاعل مرجح ممتنع، لكن لا يشترطون تمام ما به يكون مرجحا، بل يقولون: يحصل الترجيح التام من غير حصول الرجحان، ويحصل الرجحان بدون المرجح التام، بناءا على أن القادر يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح، إذ أن الإرادة القديمة ترجح أحد المثلين بلا مرجح والقول بجواز التسلسل/ يبطل القول بامتناع التسلسل، ٢/٣٩٨ فثبت بطلان قولهم على التقديرين./ ٢/٣٩٩

[البرهان الثاني للرازي على حدوث العالم والأجسام]

قال[١] الرازي[٢]: «البرهان الثاني: كل جسم متناهي القدر، وكل متناهي القدر محدث». وقرر الثانية بأن «متناهي القدر[٣] يجوز كونه[٤] أزيد وأنقص فاختصاصه به[٥] دونهما لمرجح مختار، وإلا فقد ترجَّح الممكن لا عن المرجِّح[٦]. وفعل المختار محدث[٧]».

[معارضة الأرموي له]

قال الأرموي[٨]: «ولقائل أن يمنع لزوم الترجيح لا لمرجح».

---

(١) على هامش: مختصر درء تعارض العقل والنقل للهكاري، أمام هذا الموضع ما يلي: «ومن هنا بخط مغربي صحيح، وبخط آخر هو أكثره يشابه خط الشيخ شمس الدين بن قيم الجوزية والغالب على الظن أنه خطه، ومن ثم وريقات وتخريجات على الهوامش كثيرة بخط الشيخ تقي الدين بن تيمية بنفسه رضي الله عنه» (رشاد).

(٢) نقل ابن تيمية كلام الرازي من كتاب لباب الأربعين في أصول الدين لأبي الثناء الأرموي كما بينت في الجزء الثاني. والكلام التالي في لباب الأربعين، (ظ١١) نسخة رقم (٢٠١) توحيد مصورة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية (رشاد).

(٣) عبارة لباب الأربعين (ص١٢): «وأما الثاني فلأن كل متناهي القدر... الخ.

(٤) لباب الأربعين: يجوز عقلاً كونه.

(٥) لباب الأربعين: واختصاصه به.

(٦) لباب الأربعين: لا لمرجح.

(٧) عبارة «وفعل المختار محدث»: ليست في لباب الأربعين.

(٨) كلام الأرموي التالي ساقط من نسخة لباب الأربعين إذ يقول بعد عبارة.. «الممكن لا لمرجح».. البرهان الثالث.. الخ.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: مضمونه أنه يقول: لا نسلم أنه إذا لم يكن المرجح للقدر مختاراً لزم الترجيح بلا مرجح، بل قد يكون أمراً مستلزما للقدر؛ / فإن المرجح أعم من أن يكون مختاراً أو غير مختار. فإذا قدَّر المرجح أمراً مستلزماً لذلك القدر إما أمر قائم به أو أمر منفصل عنه حصل المرجح للقدر. وسيأتي إن شاء الله تعالى تمام الكلام على هذا إذا ذكرنا اعتراضات الآمدي على هذا. ٣/٣

[البرهان الثالث للرازي]

قال الرازي: «**البرهان الثالث: لو كان الجسم أزليا لكان في الأزل مختصًّا بحيز معين؛ لأن كل موجود مشار إليه حسًّا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك، والأزلي يمتنع زواله لما تقدم، فامتنعت الحركة عليه وقد ثبت جوازها**».

[معارضة الأرموي له]

قال الأرموي[1]: «**ولقائل أن يقول: معنى الأزلي الدائم لا إلى أول، فيكون معنى قولنا: لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل مختصاً بحيّز معين، أنه لو كان الجسم دائماً لا إلى أول لكان حصوله في حيِّز واحد معين دائما، وهو معنى السكون. وهذا ممنوع، بل دائماً يكون حصوله في موضع معين إمَّا عينا وإما على البدل: أي يكون في كل وقت في حيز معين غير الذي كان حاصلا فيه قبله**». انتهى.

---

(١) بعد ملخص كلام الرازي السابق مباشرة، (ص١٢).

[تعليق ابن تيمية]

قلت: مضمون هذا الاعتراض: أنَّ المشار إليه بأنه هنا أو هناك لا يستلزم حيزاً معينا يمتنع انتقاله عنه. غاية ما يقال: إنه لا بد له من حيز، أما كونه واحداً بعينه في جميع الأوقات فلا. وإذا استلزم نوع الحيز لا عينه أمكن كونه تارة في هذا وتارة في هذا. / ٣/ ٤

يوضح هذا: أن هذا الحكم لازم للجسم، سواء قدر أزلياً أو محدثا؛ فإن الجسم المحدث لا بد له من حيز أيضاً، مع إمكان انتقاله عنه.

فإن قال: لا بدَّ للجسم من حيز معين يكون فيه؛ إذ المطلق لا وجود له في الخارج. فإذا كان أزلياً امتنع زواله بخلاف المحدث.

قيل: ليس الحيز أمراً وجوديا، بل هو تقدير المكان. ولو قدر أنه وجودي فكونه فيه نسبة وإضافة ليس أمراً وجودياً أزليا.

وأيضاً فيقال: مضمون هذا الكلام: لو كان أزليا للزم أن يكون ساكنا لا يتحرك عن حيزه؛ لأن الموجود الأزلي لا يزول.

فيقال: إن لم يكن السكون وجوديا بطل الدليل. وإن كان وجوديا فأنت لم تُقم دليلا على إمكان زوال السكون الوجودي الأزلي. وإنما أقمت الحجة على أنَّ جنس الجسم يقبل الحركة. ومعلوم أنَّه إذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك، ثم قدر أن في هذه الصفات الوجودية ما هو أزلي قديم لوجوب قِدَمِ ما يوجبه لم يلزم إمكان زوال هذه الصفة التي وجب قدم ما يوجبها. فإنَّ ما وجب قدم موجبه وجب قدمه. وامتنع حدوثه ضرورة.

فإن قيل: نحن نشاهد حركة الفلك؛ فامتنع أن يقال: لم يزل ساكنا. / ٣/ ٥

قيل: أوّلاً: ليس الكلام في حدوث الفلك بعينه، بل في حدوث كلِّ جسم، فإذا قدر جسم أزلي ساكن غير الفلك لم يكن فيما ذكره ولا في حركة الفلك دليل على حدوثه، لا سيما عند من يقول القديم الأزلي الخالق جسم لم يزل ساكناً، كما يقوله كثير من النظَّار من الهشامية والكرامية وغيرهم.

وقيل: ثانياً: الفلك -وإن كان متحركا- فحيزه واحد لم يخرج عن ذلك الحيز، وحركته وضعية ليست حركة مكانية تتضمن نقله من حيز إلى حيز. وحينئذ فقوله «وقد ثبت جواز الحركة» إن أراد به الحركة المكانية كان ممنوعاً، وإن أراد غيرها كالحركة الوضعية لم يلزم من ذلك جواز انتقاله من هذا الحيز إلى غيره.

وقد سبق الآمدي إلى هذا الاعتراض؛ فإنَّه قال في الاعتراض على المقدمة الأولى: **«الأزل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بحصول الجسم في الحيز فيه، بل الأزل لا معنى له غير كون الشيء لا أول له، والأزل على هذا يكون صادقاً على ذلك الشيء في كل وقت يفرض كونُ ذلك الشيء فيه. فقول القائل: «الجسم في الأزل موصوف بكذا» أي في حالة كونه متصفاً بالأزلية. وما من وقت يُفرض ذلك الجسم فيه إلاّ وهو موصوف بالأزلية. وأي وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه وهو في حيز معين لم / يلزم أن يكون حصوله في ذلك الحيز المعين أزليا؛ لأنَّ نسبة حصوله في ذلك الحيز المعين كنسبة حصوله في ذلك الوقت المعين. وما لزم من كون الجسم الأزلي لا يخلو عن وقت معين أنْ يكون كونه في الوقت المعين أزلياً، فكذلك الحصول في الحيز المعين». قال: «وفيه دقة مع ظهوره».** ٣/ ٦

قلت: ويوضح فساد هذه الحجة أن قوله: «**كل جسم يجب اختصاصه بحيز معين، لأنَّ كل موجود مشار إليه حسًّا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك**» يجاب عنه بأن يقال: أتريد به أنَّه يجب اختصاصه بحيز معين مطلقا، أو يجب اختصاصه بحيز معين حين الإشارة إليه؟ أما الأول فباطل؛ فليس كل مشار إليه إشارة حسية يجب اختصاصه دائما بحيز معين؛ فإنَّه ما من جسم إلاَّ وهو ويقبل الإشارة الحسية، مع العلم بأنا نشاهد كثيراً من الأجسام تتحول عن أحيازها وأمكنتها.

فإن قال: «بل يجب أن يكون حين الإشارة إليه له حيز معين» فهذا حق، لكن الإشارة إليه ممكنة في كل وقت؛ فالاختصاص بمعين يجب أن يكون في كلِّ وقت. أما كونه في كل الأوقات لا يكون إلاَّ في ذلك المعين لا في غيره فلا، والأزلي: هو الذي لم يزل؛ فليس بعض الأوقات أخصّ به من بعض حتى يقال: يكون في ذلك الوقت/ ٣/٧ المعين في حيز معين، بل يجوز أن يكون في وقت في هذا الحيز وفي وقت آخر في حيز آخر. وتمام ذلك ما تقدم ذكره من أنَّ الأزل ليس شيئاً معيناً حتى يطلب له حيز معين، بل هو عبارة عن عدم الأول.

[البرهان الرابع]

ثم ذكر الرازي البرهان الرابع والخامس. وليسا متعلقين بهذا المكان. ومضمون الرابع[1]: أن «**كل ما سوى الواحد ممكن بذاته، وكل ممكن بذاته فهو مفتقر إلى**

(١) في لباب الأربعين، (ص١٢).

المؤثر. والمؤثر لا يؤثر إلاَّ في الحادث لا في الباقي، سواء كان تأثيره فيه في حال حدوثه أو حال عدمه؛ لأنَّ التأثير في الباقي من باب تحصيل الحاصل»[1]. / ٨/٣

---

(١) البرهان الرابع في نسخة لباب الأربعين التي أرجع إليها مختصر ونصه كما يلي: «البرهان الرابع: كل ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته محدث». وأما نص البرهان في كتاب الأربعين في أصول الدين للرازي (ص٣٠) فهو: «البرهان الرابع في حدوث ما سوى الله تعالى فنقول: كل ما سوى الواجب الموجود الواحد فإنه ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو محدث، فإذا كل ما سوى الموجود الواحد فإنه محدث». وبعد مراجعة طويلة تبينت أن باقي كلام ابن تيمية إنما هو تلخيص لبعض كلام الرازي في الأربعين وهو ملخص أيضاً بعد ذلك في لباب الأربعين وعلى ذلك فسوف أنقل فيما يلي نص كلام الرازي الذي يظهر أن نسخ كتاب درء تعارض العقل والنقل التي بين يدي أسقطت جزءاً من تلخيصه، ويبدو أن صفحة كاملة قد سقطت من جميع النسخ في هذا الموضع. أما كلام الرازي الأربعين (ص٣٠-٣١) فهو: «.. فإذا كل ما سوى الموجود الواحد فإنه محدث. بيان المقدمة الأولى، وهي قولنا: كل ما سوى الموجود الواحد فهو ممكن لذاته، فنقول: الدليل عليه: أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجباً لذاته، فلا بد وأن يكونا متشاركين في الوجوب الذاتي، ولا بد وأن يكونا غير متشاركين في التعين، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فإذا يكون كل واحد منهما مركباًمن الوجوب الذاتي الذي حصلت به المشاركة، ومن التعين الذي به حصلت المباينة، لكن كل مركب فإنه مفتقر في ماهيته وفي تحققه إلى كل واحد من مفرديه، وكل واحد من مفرديه مغاير له، لأن الكل مغاير لكل واحد من أجزائه، فإذاً كل مركب فإنه مفتقر في تحققه إلى غيره، فهو ممكن لذاته، فإذاً كل مركب فهو ممكن لذاته، فإذاً لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما ممكناً لذاته، والثاني محال، فإذاً فرض موجودين واجبي الوجود يجب أن يكون محالاً، فثبت أن كل ما سوى الموجود الواحد يجب أن يكون ممكناً لذاته.

وأما المقدمة الثانية، وهي أنَّ كل ما كان ممكناً لذاته فإنَّه يجب أن يكون محدثاً. والبرهان على صحته: أنَّ كل ما كان ممكناً لذاته فإنَّه مفتقر في رجحان وجوده على عدمه إلى المؤثر، وكل ما كان مفتقراً في وجوده إلى المؤثر فإنَّه يجب أن يكون محدثاً.

بيان المقدمة الأولى أن: الممكن ما تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود على البدل، وما كان كذلك

=

«والمقدمة الأولى من هذه الحجة مبنية على توحيد الفلاسفة، وهو نفي التركيب، وأنَّ كل مركب فهو مفتقر إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، وهو في غاية الضعف، كما بسط في غير موضع.

والثانية مبنية على أنَّ علة الافتقار هي الحدوث لا الإمكان».

[تعليق ابن تيمية:]

قلت: إنه إن أُريد بذلك الحدوث مثلا دليل على أنَّ المحدَث يحتاج إلى محدِث، أو أن الحدوث شرط في افتقار المفعول إلى الفاعل، / فهذا صحيح. وإن أريد بذلك أن الحدوث هو الذي جعل المحدَث مفتقراً إلى الفاعل فهذا باطل. وكذلك الإمكان إذا أريد به أنَّه دليل على الافتقار إلى المؤثر، أو أنه شرط في الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح. ٩/٣

=امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلا لمؤثر منفصل.

بيان المقدمة الثانية أن نقول: الافتقار إلى المؤثر إمَّا أن يحصل حال الوجود أو حال العدم، فإن حصل حال الوجود فإمَّا أن يحصل حال البقاء أو حال الحدوث، لا جائز أن يحصل حال البقاء، وإلاَّ لزم أن يكون الشيء حال بقائه مفتقراً إلى موجد يوجده وإلى مكون بكونه وذلك محال، لأن إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال في بداهة العقول، فلم يبق إلا أن يكون افتقار الأثر إلى المؤثر إمَّا حاصلاً حال الحدوث أو حال العدم، وعلى التقديرين فإنَّه يلزم أن يكون كل مفتقر في وجوده إلى المؤثر فإنه يكون محدثاً، فثبت أنَّ كل ما سوى الواحد ممكن إلى المؤثر فهو محدث، فإذاً يلزم من هذا البرهان أنَّ كل ما سوى الواحد لا بدَّ وأن يكون محدثاً. وهذا البرهان يفيد حدوث الأجسام والأعراض والعقول والنفوس والهيولي، ويفيد أن واجب الوجود واحد وهو الله جل جلاله. وبالجملة فهو برهان عظيم وافٍ بإثبات أكثر المباحث الشريفة» (رشاد).

وإن أريد به أنه جعل نفس الممكن مفتقراً فهذا باطل. وعلى هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلاً على الافتقار إلى المؤثر، وشرطاً في الافتقار إلى المؤثر.

وإنما النزاع في مسألتين: أحدهما، أن الواجب بغيره هل يصح كونه مفعولاً لمن يقول: الفلك قديم معلول ممكن، فهذا مما ينكره جماهير العقلاء، ويقولون: لا يمكن مقارنته لفاعله أزلاً وأبداً، ويقولون: الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلاَّ معدوماً تارة وموجوداً أخرى، فنفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها، واحتياجها إلى المؤثر أمر ذاتي، لا يحتاج إلى علة، فليس كل حكم ثبت للذوات يحتاج إلى علة، إذ ذلك يفضي إلى تسلسل العلل، وهو باطل باتفاق العلماء، بل من الأحكام ما هو لازم للذوات لا يمكن أن يكون مفارقاً للذوات ولا يفتقر إلى علة، وكون كل ما سوى الله فقيرا إليه محتاجاً إليه دائما هو من هذا الباب. فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتي لكل ما سوى الله، كما أنَّ الغنى والصمدية أمر لازم لذات الله.

وهنا ينشأ النزاع في المسألة الثانية، وهو أن المحدَث المخلوق هل افتقاره إلى الخالق المحدِث وقت الإحداث فقط، أو هو دائماً مفتقر إليه؟ على قولين للنظَّار.

وكثير من أهل الكلام المتلقّى عن جهم وأبي الهذيل يقولون: إنه / لا يُفتقَر إليه إلاَّ في حال الإحداث، لا في حال البقاء، وهذا في مقابلة قول الفلاسفة الدهرية القائلين بأنَّ افتقار الممكن إلى الواجب لا يستلزم حدوثه، بل افتقاره إليه في حال بقائه أزلاً وأبداً، وكلا القولين باطل. ٣/ ١٠

وهو في أكثر كتبه ينصر خلاف ذلك، ولكن نحن نقرِّر أن كل ما سوى الواجب فهو محدث، وأن التأثير لا يكون إلاَّ في حادث، وأنَّ الحدوث والإمكان متلازمان، وهو

قول جمهور العقلاء من أهل الملل والفلاسفة، وإنما أثبت ممكنا ليس بحادث طائفة من متأخري الفلاسفة كابن سينا والرازي فلزمهم إشكالات لا محيص عنها مع أنهم في كتبهم المنطقية يوافقون أرسطو وسلفهم وهو أنَّ الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلاَّ حادثا. وقد أنكر ابن رشد قولهم بأنَّ الشيء الممكن الذي يقبل الوجود والعدم يكون قديما أزلياً، وقال: «**لم يقل بهذا أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا**».

قلت: وابن سينا ذكر في «الشفاء» في مواضع أنَّ الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلاَّ حادثا، فتناقض في ذلك تناقضاً مبسوطا في غير هذا الموضع. / ٣/١١

وقد أورد هو على هذه الحجة معارضة مركبة، تستلزم فسادَ إحدى المقدمتين، وهي المعارضة بكونه تعالى عالماً بالعلم قادراً بالقدرة، فإن علمه إن كان واجبا لذاته وذاته واجبة أيضاً فقد وجد واجبان، وبطلت المقدمة الأولى، وإن كان ممكناً كان واجباً بغيره لوجوب ذاته، ولزم كون الأثر والمؤثر دائمين وبطلت المقدمة الثانية، ولم يجب عن هذه المعارضة، بل قال[١]: «**وأما الجواب عن كونه عالما بالعلم قادرا بالقدرة فصعب**».

وقد اعترض الأرموي على ما ذكره في المقدمتين، أمَّا الأولى فإنَّ الرازي قال[٢]: «لو وجد واجبان وجوباً ذاتيا لتشاركا في الوجوب الذاتي وتباينا بالتعيين، فيلزم تركبهما مما به المشاركة والمباينة، وكلُّ مركب مفتقر إلى غيره لافتقاره إلى جزئه، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته».

---

(١) النص التالي لا يوجد في لباب الأربعين ولا في الأربعين ولعل هذه المعارضة في كتاب آخر من كتب الرازي.

(٢) بعد الكلام عن البرهان الرابع مباشرة في: لباب الأربعين (ص١٢)، وسبق أن أوردته في تعليق على الصفحات السابقة.

قال الأرموي[١]: «ولقائل أن يقول: قد يكون الوجوب والتعيين وصفين عرضيين للماهية البسيطة». / ٣/ ١٢

قلت: تقدم الكلام على هذا في التركيب، وذكر ما استدلُّوا به على امتناع كونه عرضيًّا، فإن الوصف الغرضي يحتاج إلى سبب منفصل عن الذات، فيكون وجوب الواجب مفتقراً إلى شيء غير الواجب، وأيضاً فيكون وجوب الواجب وصفاً عرضيا. وهو ظاهر الفساد، وأيضا التفريق في الصفات اللازمة للحقيقة بين الذاتي والعرضي تحكم محض.

ولكن لقائل أن يقول: قول القائل: تشاركا في الوجوب الذاتي، أتعني به تشاركهما في مطلق الوجوب، أو أنَّ أحدهما شارك الآخر في الوجوب الذي يخصه؟

فإن أراد الأول، قيل له: وكذلك قد اشتركا في مطلق التعين، فإن هذا واجب، وهذا واجب، وهذا معين وهذا معين، والمعينات مشتركة في مسمى التعين، كما أنَّ الواجبات مشتركة في مسمى الوجوب، والموجودات مشتركة في مسمى الوجود، والماهيات مشتركة في مسمى الماهية، والحقائق مشتركة في مسمى الحقيقة، وكذلك سائر الأسماء العامة المطلقة الكلية. وحينئذ فلم يتباينا في مطلق التعيين، كما لم يتباينا في مطلق الوجوب.

وإن قال: اشتركا في عين الوجوب. / ٣/ ١٣

قيل: هذا ممتنع، كما أن اشتراكهما في عين التعين ممتنع.

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في: لباب الأربعين، (ظ١٢).

وإن جاز لقائل أن يقول: هذا شارك هذا في نفس وجوبه الذي يخصه، لجاز لآخر أن يقول: إن هذا شارك هذا في نفس تعينه الذي يخصه، وإنما المستدل أخذ الوجوب مطلقاً، وأخذ التعيُّن مقيداً، وكان الواجب أن يسوى بينهما في الإطلاق والتعيين، إذ هما متلازمان، فإنَّ وجوب هذا ملازم لعينه ووجوب هذا ملازم لعينه، فيمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر.

ولو عكس عاكس قوله لكان قوله مثل قوله، بأن يقول: اشتركا في التعيُّن الذاتي، فإن لكل منهما تعيُّنا ذاتياً وتبايناً في الوجوب فإن لكل منهما وجوباً يخصه. ومعلوم أن هذا فاسد، فكذلك نظيره.

وفي الجملة فالصفات المتلازمة لا يكون بعضها أخص من بعض، فإذا قدر إنسانان فكل منهما له إنسانية تخصه، وحيوانية تخصه، وناطقية تخصه، وهي متلازمة، لا توجد إنسانيته دون ناطقيته، ولا ناطقيته دون إنسانيته، ولا توجد واحدة منهما دون عينه المعينة، وإن وجد / إنسانية أخرى وناطقية أخرى؛ فتلك نظير إنسانيته وناطقيته ليست هي هي بعينها، كما أنَّ هذا الإنسان نظير هذا الإنسان ليس هو إياه بعينه، إلاَّ أن يُراد بلفظ العين النوع، كما يقال لمن عمل مثل ما يعمل غيره: هذا عمل فلان بعينه، فالمقصود أنَّه ذلك النوع بعينه، ليس المقصود أنَّه ذلك العمل المشخّص الذي قام بذات ذلك الفاعل فإنَّه مخالف للحس؛ فقد تبين أنَّ الموجودين والواجبين ونحو ذلك لم يتركب أحدهما من مشارك ومميِّز، بل ليس فيه إلاَّ وصف مختص به يتميز به عن غيره، وإن كانت صفاته بعضها يشابه فيها غيره وبعضها يخالف فيها غيره. ٣/ ١٤

فإذا قيل: لو قدّر واجبان أو موجودان أو إنسانان لكان أحدهما يشابه الآخر في الوجوب أو الوجود أو الإنسانية لكان صحيحا، ولكان يمكن مع ذلك أنه يشابهه في الحقيقة كما يمكن أن يخالفه.

ثمَّ هب أنَّ كلا منهما فيه ما يشارك به غيره وما يتميز به عنه، فقوله: «إنه مركب مما به الاشتراك والامتياز» إن عنى بذلك أنه موصوف بالأمرين فصحيح، وإنْ عنى أن هناك أجزاء تركبت ذاته منها فهذا باطل، كقول من يقول: إنَّ الإنسان مركّب من الحيوانية والناطقية؛ فإنَّه لا ريب أنه موصوف بهما. وأمَّا كون الإنسان المعين له أجزاء تركَّب منها فهذا باطل كما تقدم. / ٣/ ١٥

ولو سُلِّم أن مثل هذا يسمى تركيباً فقوله: «كل مركب مفتقر إلى غيره» يدخل فيه ما ركبه المركب كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية والأدوية والأشربة ونحو ذلك، ويدخل فيه ما يقبل تفريق أجزائه كالإنسان والحيوان والنبات، ويدخل فيه ما يتميز بعض جوانبه عن بعض، ويدخل فيه الموصوف بصفات لازمة له، وهذا هو الذي أراده هنا.

فيقال له: حينئذ يكون المراد أنَّ كل ما كان له صفة لازمة له فلا بدَّ في ثبوته من الصفة اللازمة له، وهذا حق. وهب أنَّك سميت هذا تركيباً فليس ذلك ممتنعاً في واجب الوجود، بل هو الحق الذي لا يمكن نقيضه.

قولك: «المركب مفتقر إلى غيره» معناه أن الموصوف بصفة لازمة له لا يكون موجوداً بدون صفته اللازمة له[1]، لكن سميته مركباً، / وسميت صفته اللازمة له ٣/ ١٦

---

(١) في نسخة (هـ) مختصر الهكاري إشارة بعد عبارة «اللازمة له» إلى الهامش حيث كتب: «قال ابن تيمية في المجلد الثالث من هذا التصنيف: ولفظ «الجزء» عند هؤلاء يراد به الصفة، ويراد به ما يتميز في العلم وإن لم يمكن مفارقته لغيره. ولفظ «الجزء» لا يراد به غالباً إلا بعض الشيء الذي يمكن فصله عن غيره. ولفظ «الغير» في اصطلاح المتفلسفة والمعتزلة والكرامية ما أمكن العلم به بدون العلم بالغير الآخر. وفي اصطلاح الأشعرية «الغير» ما جاز مفارقة أحدهما بزمن أو مكان أو وجود. وأصل النزاع أن القرآن وسائر الصفات: هل يقال إنها غير له، فكانت الجهمية يقولون لأهل السنة:

=

جزءًا وغيرًا، وسميت استلزامه إياها افتقاراً، فقولك بعد هذا «كلُّ مفتقر إلى غيره ممكن لذاته» معناه: أنَّ كل مستلزم لصفة لازمة له لا يكون موجوداً بنفسه، بل بشيء مباين له، ومعلوم أنَّ هذا باطل. وذلك لأنَّ المعلوم أن ما كانت ذاته تقبل الوجود والعدم فلا يكون موجوداً بنفسه، بل لا بدَّ له من واجب بنفسه يُبْدِعه، وهذا حق، فهو مفتقر إلى شيء مباين له يبدعه، وهذا هو الغير الذي يفتقر إليه الممكن، وكلُّ ما افتقر إلى شيء مباين له لم يكن موجوداً بنفسه قطعاً. أما إذا أريد بالغير الصفة اللازمة، وأريد بالافتقار التلازم، فمن أين يُقال: إنَّ كل ما استلزم صفة لازمة له لا يكون موجوداً بنفسه، بل يفتقر إلى مبدعٍ مباين له؟

وقد ذكرنا مثل هذا في غير موضع، وبينا أنَّ لفظ «الجزء» و«الغير» و«الافتقار» و«التركيب» ألفاظ مجملة موَّهوا بها على الناس؛ فإذا فُسِّر مرادهم بها ظهر فساده، وليس هذا المقام مقام بسط هذا.

ونحن هذا البرهان عندنا صحيح وهو أن كل ما سوى الله ممكن، وكل ممكن فهو مفتقر إلى المؤثر؛ لأن المؤثر لا يؤثر إلاَّ في حال حدوثه، لكن يقرر ذلك بمقدمات لم يذكرها الرازي هنا، كما بسط في موضع آخر.

=القرآن هو الله أو غيره؟ فإذا قيل: غيره قالوا: ما كان غيره فهو مخلوق، وإن قال: هو الله، لا هي هو، ولا هي غيره. وهذا جواب كثير من أتباع الأشعري. الثاني: يقال لهم: الصفة غير الموصوف، فكلامه كان غيره، ولا نسلم أن ما كان غيراً له يكون مخلوقاً على الإطلاق، بل بينه وبين الغير المباين والغير الداخل، وهذا جواب الكرامية وغيرهم. والثالث: جواب الأئمة كالإمام أحمد وحذاق الكلابية: لا نطلق القول بأنه غيره ولا بأنه ليس بغيره وإن لفظ «الغير» مجمل، يراد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر، فيكون على هذا العلم غير القدرة، غير الصفات فلا تمتنع» (رشاد).

وأمَّا الجواب عن المعارضة بكون الربِّ عالماً قادراً، فجوابه: أنَّ / (٣/ ١٧) الواجب بذاته يُراد به الذات الواجبة بنفسها، المبدعة لكل ما سواها، وهذا واحد. ويُراد به: الموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم. ٣/ ١٧

وعلى هذا: فالذات واجبة، والصفات واجبة، ولا محذور في تعدد الواجب بهذا التفسير، كما لا محذور في تعدد القديم إذا أريد به ما لا أول لوجوده. وسواء كان ذاتاً أو صفة لذات القديم، بخلاف ما إذا أُريد بالقديم الذات القديمة الخالقة لكل شيء؛ فهذا واحد لا اله إلاَّ هو، وقد يراد بالواجب الموجود بنفسه القائم بنفسه؛ وعلى هذا: فالذات واجبة دون الصفات.

وعلى هذا: فإذا قال القائل: الذات مؤثرة في الصفات، والمؤثر والأثر ذاتان. قيل له: لفظ التأثير مجمل، أتعني بالتأثير هنا: كونه أبدع الصفات وفَعَلَها، أم تعني به كون ذاته مستلزما لها؟ فالأول ممنوع في الصفات، والثاني مسلَّم. والتأثير في المبدَعات هو بالمعنى الأول، لا بالمعنى الثاني. بل قد بيَّنا في غير هذا الموضع: أنه يُمنع أن يكون مع الله شيء من المبدَعات قديم بقدمه.

[البرهان الخامس]

قال الرازي في البرهان الخامس[1]: «**لو كان الجسم قديماً لكان قدمه: إما أن يكون عين كونه جسماً، وإمَّا مغايراً لكونه جسماً والقسمان باطلان؛ فبطل القول بكون الجسم قديماً.** / ٣/ ١٨

---

(١) الكلام على البرهان الخامس في لباب الأربعين (ظ١٥) وما بعدها، على أن ابن تيمية رجع في الكلام عليه إلى النقل من كتاب الأربعين مباشرة، ولذلك فسوف تكون المقابلة عليه، والنص فيه يبدأ في (ص٤١) (رشاد).

إنما قلنا: إنَّه لا يجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسماً، لأنَّه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسماً علماً بكونه قديماً، فكما أن العلم بكونه جسما ضروري، لزم أنْ يكون العلم بكونه قديماً ضرورياً، ولما بطل ذلك فسد[1] هذا القسم.

وإنَّما قلنا إنَّه لا يجوز أن يكون قدم الجسم زائداً على كونه جسماً، لأنَّ ذلك الزائد: إن كان قديما لزم أن يكون قدمه زائداً عليه، ولزم التسلسل. وإن كان حادثاً فكل حادث فله أول، وكل قديم فلا أوَّل له؛ فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث للزم أن يكون ذلك الشيء له أول، وأن لا يكون له أول، وهو محال».

ثم قال[2]: «فإن عارضوا بكونه حادثاً، قلنا: الحادث[3] عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحال[4] والعدم السابق. ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق، بخلاف القديم؛ فإنه لا معنى له إلاَّ نفس وجوده؛ فظهر الفرق».

٣/١٩ ثم قال[5]: وهذا وجه جَدَلي[6] فيه مباحثات[7] دقيقة»./

---

(١) الأربعين: ولما بطل هذا فسد.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص٤١).

(٣) الحدوث.

(٤) الحادث.

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة في: الأربعين، (ص٤١).

(٦) الأربعين: جليل (وفي نسخة منه: جدلي). وفي لباب الأربعين (ص١٦): جدلي.

(٧) الأربعين: مباحث.

قال[1]: «وليكن هذا آخر كلامنا في شرح دلائل حدوث الأجسام».

[معارضة الأرموي]

قلت: قال الأرموي[2]: «لقائل أن يقول ضعف الأصل والجواب لا يخفى» اهـ.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: قد بيّن في غير هذا الموضع فساد مثل هذه الحجة من وجوه، وهي مبينة على أنَّ القديم: هل هو قديم بقدم، أم لا؟ فمذهب ابن كُلاَّب والأشعري -في أحد قوليه- وطائفة من الصفاتية: أنَّه قديم بقدم، ومذهب الأشعري -في القول الآخر- والقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وأبي علي بن أبي موسى وأبي المعالي الجويني وغيرهم: ليس كذلك، وهم متنازعون في البقاء؛ فقول الأشعري وطائفة معه: إنَّه باق ببقاء، وهو قول الشريف وأبي علي بن أبي موسى وطائفة، وقول القاضي أبي بكر وطائفة كالقاضي أبي يعلى ونحوه نَفْي ذلك.

وحقيقة الأمر: أنَّ النزاع في هذه المسألة اعتباري لفظي، كما قد بُسط في غير هذا الموضع وهو متعلق بمسائل الصفات: هل هي زائدة على الذات، أم لا؟ وحقيقة الأمر: أنَّ الذات إن أريد بها الذات الموجودة في الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها، يمتنع وجودها بدون تلك الصفات، وإذا قُدِّرَ عدم اللازم لزم عدم الملزوم، فلا يمكن

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص٤١).

(٢) في لباب الأربعين، (ص١٦).

٣/ ٢٠ فرض/ الذات الموجودة في الخارج منفكة عن لوازمها، حتى يُقال: هي زائدة أو ليست زائدة، لكن يقدر ذلك تقديراً في الذهن، وهو القسم الثاني؛ فإذا أُريد بالذات ما يقدر في النفس مجرداً عن الصفات، فلا ريب أن الصفات زائدة على هذه الذات المقدَّرة في النفس، ومن قال من متكلمة أهل السنة: «إنَّ الصفات زائدة على الذات» فتحقيق قوله أنها زائدة على ما أثبته المنازعون من الذات، فإنهم أثبتوا ذاتاً مجردة عن الصفات، ونحن نثبت صفاتها زائدة على ما أثبتوه هم، لا أنَّا نجعل في الخارج ذاتاً قائمة بنفسها ونجعل الصفات زائدة عليها، فإن الحي الذي يمتنع أن لا يكون إلاَّ حيا، كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة؟ وكذلك ما لا يكون إلاَّ عليماً قديراً، كيف تكون ذاته مجردة عن العلم والقدرة؟

والذين فرقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا: القيام بالنفس والقدم -ونحو ذلك من الصفات النفسية- بخلاف العلم والقدرة؛ فإنهم نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره؛ فجعلوه من النفسية، وما يمكن تقديرها بدونه؛ فجعلوه معنويا، ولا ريب أنه لا يُعقل موجود قائم بنفسه ليس قائماً بنفسه، بخلاف ما يُقدر أنه عالم؛ فإنَّه يمكن تقدير ذاته بدون العلم.

وهذا التقدير عاد إلى ما قدروه في أنفسهم، وإلاَّ ففي نفس الأمر جميعُ صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية، فهو عالم بنفسه وذاته، وهو عالم بالعلم، وهو قادر

٣/ ٢١ بنفسه وذاته، وهو قادر بالقدرة، / فله علم لازم لنفسه، وقدرة لازمة لنفسه، وليس ذلك خارجاً عن مسمى اسم نفسه.

وعلى كل تقدير فالاستدلالُ على حدوث الأجسام بهذه الحجة في غاية الضعف، كما اعترفوا هم به؛ فإن ما ذكروه يوجب أن لا يكون في الوجود شيء قديم، سواء قُدر أنَّه

جسم أو غير جسم، فإنه يقال: لو كان الرب -رب العالمين- قديماً لكان قِدمه إمَّا أن يكون عين كونه رَبًّا، وإما زائداً عن ذلك، والأمران باطلان؛ فبطل كونه قديما.

أما الأول: فلأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه ربا أو واجب الوجود أو نحو ذلك علما بكونه قديما، وهذا باطل.

وأما الثاني: فلأن ذلك الزائد إن كان قديماً يلزم أن يكون قدمه زائداً عليه، ولزم التسلسل، وإن كان حادثاً كان للقديم أوَّل، فما كان جواباً عن مواضع الإجماع كان جواباً في موارد النزاع، وإن كان العلم بكونه ربَّ العالمين يستلزم العلم بقِدمه، لكن ليس العلم بنفس الربوبية هو العلم بنفس القِدم، بل قد يقوم العلم الأول بالنفس مع ذهولها عن الثاني، وقد يشك الشاك في قدمه، مع العلم بأنه ربه، ويخطر له أنَّ للرب ربا حتى يتبين له فساد ذلك. وقد ذكر النبي ﷺ ذلك في الحديث الصحيح في قوله: «إن الشيطان يأتي أحدكم، فيقول: من خلق كذا؟ فيقول: الله، فيقول: فمن خلق الله؟ فإذا وجد ذلك أحدُكم فليستعذ بالله ولْيَنْتَهِ»[1] وقد بسطْتُ هذا في موضع آخر كما سيأتي إن شاء الله. / ٣/ ٢٢

والمقصود هنا: أن هذه البراهين الخمسة التي احتج بها على حدوث الأجسام قد بين أصحابه المعظِّمون له ضعفَهَا، بل هو نفسه أيضاً بيّن ضعفها في كتب أخرى، مثل «المطالب العالية» وهي آخر ما صنَّفه وجمع فيها غاية علومه، و«المباحث المشرقية» وجعل منتهى نظره وبحثه تضعيفها.

---

(١) سبق ورود هذا الحديث من قبل، (١/ ٣٦٣).

وقد بُسط الكلام على هذا في مواضع، وبُيّن كلام السلف والأئمة في هـذا الموضـع، كالإمام أحمد وغيره، وكلام النظّار الصفاتية كأبي محمد بن كُلاَّب وغيره، وأنَّ القائل إذا قال: عبدت الله، ودعوت الله، وقال: الله خالق كل شيء، ونحـو ذلـك؛ فاسـمُهُ تعـالى يتناول الذات والصفات، ليست الصفات خارجة عن مسمى اسـمه، ولا زائـدة عـلى ذلك، بل هي داخلة في مسمى اسمه؛ ولهذا قال أحمد فيما صنَّفه في الرد على الجهمية نفاة الصفات: «قالوا: إذا قلتم: الله وعلمه، والله وقدرته، والله ونوره، قلتم بقول النصارى. فقال: لا نقول الله وعلمه، والله وقدرته، والله ونوره، ولكن الله بعلمـه وقدرتـه ونـوره هو إله واحد»[1]؛ فبيَّن أحمد أنَّا لا نعطـف صـفاته عـلى مـسمى اسـمه العَطْـفَ المشعِرَ بالمغايرة، بل ننطق بما يبين أنَّ صفاته داخلة في مسمى اسمه. / ٣/ ٢٣

ولما ناظره الجهمية في محنته المشهورة، فقال له عبد الرحمن بن إسـحاق القـاضي: مـا تقول في القرآن: أهو الله، أم غير الله؟ يعني إن قلت «هو الله» فهـذا باطـل، وإن قلـت: «غير الله» فما كان غير الله فهو مخلوق.

فأجابه أحمد بالمعارضة بالعلم، فقال: مـا تقـول في علـم الله: أهـو الله، أم غـير الله؟ فقال: أقول في كلامه ما أقوله في علمه وسائر صفاته[2]، وبيَّن ذلك في رده على الجهمية:

---

(١) في كتاب الرد على الجهمية والزنادقة، (ص٩١) ضمن مجموعـة عقائـد الـسلف: (ص٣٢)، ضـمن شذرات البلاتين، نشرها الشيخ محمد حامد الفقي، القاهرة (١٣٧٥/ ١٩٥٦): «فقالت الجهميـة لمـا وصفنا الله بهذه الصفات: إن زعمتم أن الله ونـوره، والله وقدرتـه، والله وعظمتـه، فقـد قلـتم بقـول النصارى حين زعموا أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته. قلنا: لا نقـول: إن الله لم يـزل وقدرتـه ولم يزل ونوره، ولكن نقول: لم يزل بقدرته ونوره، لا متى قدر ولا كيف قدر» (رشاد).

(٢) في كتاب ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل جمع أبي عبدالله حنبل بن إسحاق بن حنبل، تحقيـق الـدكتور محمد نغش، القاهرة (١٣٩٧/ ١٩٧٧) (ص٤٨-٤٩): «فسألني عبـدالرحمن فقـال لي: مـا تقـول في =

بأَنَّا لا نطلق لفظ الغير نفياً ولا إثباتاً؛ إذ كان لفظاً مجملاً، يراد بغير الشيء ما بايَنه، وصارت مفارقته له، ويراد بغيره: ما أمكن تصوره بدون تصوره، ويراد به غير ذلك.

وعلمُ الله وكلامُهُ ليس غير الذات بالمعنى الأول، وهو غيرها بالمعنى الثاني، ولكن كونه ليس غير الله بالمعنى الأول فعلى إطلاقه[1] وأمَّا كونه غير الله بالمعنى الثاني ففيه تفصيل، فإن أريد بتصوره معرفته المعرفة الواجبة الممكنة في حق العبد فلا يعرفه هذه/ ٣/ ٢٤ المعرفة من لم يعرف أنَّه حي عليم قادر متكلم، فلا يمكن تصوره ومعرفته بدون صفاته، فلا تكون مغايرةً لمسمّى اسمه، وإن أريد أصل التصور، وهو الشعور به من بعض الوجوه، فقد يشعر به من لا يخطر له حينئذ أنَّه حي ولا عليم ولا متكلم، فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثاني.

وأجاب أحمد أيضا بأنَّ الله لم يسَمِّ كلامه غيراً، ولا قال: إنه ليس بغير[2]، يعني والقائل إذا قال: ما كان غير الله أو سوى الله فهو مخلوق، فإن احتج على ذلك بالسمع

=القرآن؟ فقال لي أبو إسحاق: أجبه. فقلت له: ما تقول في العلم؟ فسكت. فقلت لعبدالرحمن القزاز: القرآن من علم الله، ومن زعم أن علم الله مخلوق فقد كفر بالله.. فقال لي عبدالرحمن: كان الله ولا قرآن. قلت له: فكان الله ولا علم؟ فأمسك، ولو زعم أن الله كان ولا علم لكفر بالله. ثم قال أبوعبدالله: لم يزل الله عالماً متكلماً، نعبد الله لصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه، ونرد القرآن إلى عالمه تبارك وتعالى، إلى الله فهو أعلم به منه بدأ وإليه يعود» وانظر (ص٦٠-٦١) (رشاد).

(١) عبارة «فعلى إطلاقه» زادها محقق نسخة (ق) لأن السياق يقتضيها، ونقلها عنه محققاً نسخة (م).

(٢) قال الإمام أحمد في كتاب الرد على الجهمية والزنادقة (ص٧٣) ضمن مجموعة عقائد السلف: (ص١٩)، ومجموعة شذرات البلاتين: «فالجواب للجهمي إذا سأل فقال: أخبرونا عن القرآن، هو الله أو غير الله؟ قيل له: وإن الله جل ثناؤه لم يقل في القرآن: إن القرآن أنا، ولم يقل: غيري. وقال: هو كلامي، فسميناه باسم سماه الله به، فقلنا: كلام الله» (رشاد).

فلا بدَّ أن يكون مندرجاً هذا اللفظ في كلام الشارع، وليس كذلك، وإن احتجَّ بالعقل فالعقل إنما يدلُّ على خلق الأمور المباينة له، وأمَّا صفاته القائمة بذاته فليست مخلوقة. والذين يجعلون كلامه مخلوقاً يقولون: هو بائن عنه، والعقل يعلم أنَّ كلام المتكلم ليس ببائن عنه.

وبهذا التفصيل يظهر أيضا الخلل فيما ذكروه من الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية، بأنَّ الذاتية لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديرها، بخلاف المعنوية، فإنَّه يقال لهم: ما تعنون بتقدير الذات في الذهن، أو تصور الذات، أو نحو ذلك من الألفاظ؟ أتعنون به أصل الشعور والتصور والمعرفة ولو من بعض الوجوه، أم تريدون به التصور والمعرفة والشعور والواجب أو الممكن أو التام؟ فإن عنيتم الأول فما من/ ٣/٢٥ صفة تذكر إلا ويمكن أن يشعر الإنسان بالذات مع عدم شعوره بها. وقد يذكر العبد ربه ولا يخطر له حينئذ كونه قديماً أزلياً، ولا باقياً أبديا، ولا واجب الوجود بنفسه، ولا قائماً بنفسه. ولا غير ذلك. وكذلك قد يخطر له ما يشاهده من الأجسام ولا يخطر له كونه متحيزاً أو غير متحيز.

وإنْ عنيتم الثاني فمعلوم أنَّ الإنسان لا يكون عارفاً بالله المعرفة الواجبة في الشرع، ولا المعرفة التي تُمكِّن بني آدم، ولا المعرفة التامة حتى يعلم أنه حي عليم قدير، وممتنعٌ لمن يكون عارفاً بأن الله متصف بذلك إذا خطر بباله ذاته وهذه الصفات: أن يمكن تقدير ذاته موجودة في الخارج بدون هذه الصفات، كما يمتنع أن يقدر ذاته موجودة في الخارج بدون أن تكون قديمة واجبة الوجود قائمة بنفسها؛ فجميع صفاته تعالى اللازمة لذاته يمتنع مع تصور الصفة والموصوف والمعرفة بلزوم الصفة للموصوف،

يمتنع أن يقدر إمكان وجود الذات بدون الصفات اللازمة لها مع العلم باللزوم، وإن قدر عدم العلم باللزوم، أو عدم خطور الصفات اللازمة بالبال، فيمكن خطورُ الذات بالبال بدون شيء من هذه الصفات وإذا عُلم لزوم بعض الصفات دون بعض، فما علم لزومه لا يمكن تقدير وجود الذات دونه، وما لم يعلم لزومه أمكن الذهن أن يقدِّر وجوده دون وجود تلك الصفة التي لم يعلم لزومها، لكن هذا الإمكان معناه عدم العلم بالامتناع، لا العلم بالإمكان في الخارج؛ إذ كل ما لم يعلم الإنسان عدمه فهو ممكن عنده / (٣/ ٢٦) إمكاناً ذهنياً، بمعنى عدم علمه بامتناعه، لا إمكاناً خارجياً، ٢٦/٣ بمعنى أنه يعلم إمكانه في الخارج.

وفرق بين العلم بالإمكان، وعدم العلم بالامتناع، وكثير من الناس يشتبه عليه هذا بهذا؛ فإذا تصور ما لا يعلم امتناعه، أو سئل عنه، قال: هذا ممكن، وهذا غير ممتنع، وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال.

وإذا قيل له: قولك «إنه لو فرض وجوده لم يلزم منه محال» قضية كلية وسلب عام، فمن أين علمت أنه لا يلزم من فرض وجوده محال، والنافي عليه الدليل، كما أنَّ المثبت عليه الدليل؟ وهل علمت ذلك بالضرورة المشتركة بين العقلاء، أم بنظر مشترك، أم بضرورة اختصصت بها، أم بنظر اختصصت به؟ فإن كان بالضرورة المشتركة وجب أن يشركك نظراؤك من العقلاء في ذلك، وليس الأمر كذلك عندهم. وإن كان بنظر مشترك، فأين الدليل الذي تشترك فيه أنت وهم؟ وإن كان بضرورة مختصة أو نظر مختص، فهذا أيضاً باطل، لوجهين، أحدهما: أنَّك تدعي أنَّ هذا مما يشترك فيه العقلاء، ويلزمهم موافقتك فيه، وتدَّعي أنهم إذا ناظروك كانوا منقطعين معك بهذه الحجة،

وذلك يمنع دعواك الاختصاصَ بعلم ذلك، والثاني: أنَّ اختصاصك بعلم ذلك ضرورة أو نظراً إنما يكون لاختصاصك بما يوجب تخصيصك بذلك، كمن خُصَّ بنبوة أو تجربة أو نحو ذلك مما ينفرد به، وأنت لست كذلك فيما تدَّعي إمكانه. ولا تدعي اختصاصك بالعلم بإمكانه، وإن ادعيت ذلك لم يلزم غيرك موافقتك في ذلك، إن لم تقم / عليه دليلا يوجب موافقتك، سواء كانَ سمعياً أو عقلياً، وأنت تدَّعي أن هذا من العلوم المشتركة العقلية، وهذه الأمور لبسطها موضع آخر. ٣/٢٧

والمقصود هنا التنبيه على هذا الأصل الذي نشأ منه التنازع أو الاشتباه في مسائل الصفات من هذا الوجه وتفريق هؤلاء المتكلمين في الصفات اللازمة للموصوف بين ما سمَّوْها نفسية وذاتية، وما سموها معنوية، يشبه تفريق المنطقيين في الصفات اللازمة بين ما سموه ذاتيا مقوِّما داخلاً في الحقيقة، وما سموه عرضياً خارجاً عن الذات، مع كونه لازما لها. وتفريقهم في ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية، كما قد بُسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع.

وبيَّن أنَّ هذه الفروق إنما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين ما يتصوّر في الأذهان، وهو الذي قد يسمَّى ماهية، وبين ما يوجد في الأعيان، وهو الذي قد يسمَّى وجودها، وأنَّ ما يتصور في النفس من المعاني ويعبر عنه بالألفاظ: له لفظ دلَّ عليه بالمطابقة هو الدال على تلك الماهية، وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية، واللفظ المذكور دالٌّ عليه بالتضمن، وله معنى يلزمه خارج عنه؛ فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها، واللفظ يدلُّ عليه بالالتزام، وتلك الماهية التي في الذهن، هي بحسب ما يتصوره الذهن من صفات الموصوف، تكثر تارة وتقلّ تارة، وتكون تارة مجملة وتارة مفصلة. وأما

الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلها لازمة له، لا تقوم ذاته مع عدم شيء منها، وليس منها شيء يسبق الموصوف في الوجود العيني، كما قد / (٣/ ٢٨) يزعمونه من أن الذاتي يسبق الموصوف في الذهن والخارج، وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصورة في الذهن، كما أنَّ لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ، إذا قلت: جسم حساس نامٍ مغتذ متحرك بالإرادة ناطق. وأمَّا الموصوف الموجود في الخارج كالإنسان، فصفاته قائمة به حالَّة فيه، ليست أجزاء الحقيقة الموجودة في الخارج سابقة عليها سبق الجزء على الكل، كما يتوهمه من يتوهمه من هؤلاء الغالطين كما قد بسط في موضعه. ٢٨/٣

وقول هؤلاء المتكلمين في الصفات اللازمة «إنها زائدة على حقيقة الموصوف» يشبه قول أولئك «إنَّ الصفات اللازمة العرضية خارجة عن حقيقة الموصوف» وكلا الأمرين منه تلبيس واشتباه، حادَ بسببه كثير من النظار الأذكياء، وكثر بينهم النزاع والجدال، والقيل والقال، وبَسْط هذا له موضع آخر.

وإنما المقصود هنا التنبيه على ذلك والله أعلم وأحكم، وإن كان / قد بسط الكلام على ضعفها في غير هذا الموضع، مع أن هذا الذي ذكره مستوعب لما ذكره غيره من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرَّامية ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم في ذلك. ٢٩/٣

[طريقة الآمدي في الاستدلال على حدوث العالم]

وكان المقصود ما ذكروه في تناهي الحوادث، ولهذا لم يعتمد الآمدي في مسألة حدوث العالم على شيء من هذه الطرق، بل بيَّن ضعفها، واحتج بما هو مثلها أو دونها في الضعف، وهو أنَّ الأجسام لا تنفك عن الأعراض، والأعراض لا تبقى زمانين،

فتكون حادثة، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، وهذا الدليل مبني على مقدمتين، على أنَّ كل عرض في زمان، فهو لا يبقى زمانين، وجمهور العقلاء يقولون: إنَّ هذا مخالف للحسن والضرورة، وعلى امتناع حوادث لا أول لها، وقد عرف الكلام في ذلك، والوجوه التي ضَعَّف بها الآمدي ما احتج به مَنْ قبله على حدوث الأجسام يوافق كثير منها ما ذكره الأرموي، وهو متقدم على الأرموي.

فإمَّا أن يكون الأرموي رأى كلامه وأنَّه صحيح فوافقه، وإمَّا أن يكون وافق الخاطرُ الخاطرَ، كما يوافق الحافرُ الحافر، أو أن يكون الأرموي والآمدي أخذا ذلك أو بعضه من كلام الرازي أو غيره. وهذا الإحتمال أرجح؛ فإنَّ هذين وأمثالهما وقفوا على كتبه التي فيها هذه / الحجج، مع أنَّ تضعيفها مما سبق هؤلاء إليه كثير من النظار. ومن تكلَّم ٣/٣٠ النظار ينظر ما تكلم به مَنْ قبله؛ فإما أن يكون أخذه عنه، أو تشابهت قلوبهم.

وبكل حال فهما -مع الرازي ونحوه- من أفضل بني جنسهم من المتأخرين، فاتفاقهما دليل على قوة هذه المعارضات، لا سيما إذا كان الناظر فيها ممن له بصيرة من نفسه يعرف بها الحق من الباطل في ذلك، بل يكون تعظيمه لهذه البراهين لأنَّ كثيراً من المتكلمين من هؤلاء وغيرهم اعتمد عليها في حدوث الأجسام؛ فإذا رأى هؤلاء وغيرَهم من النظار قدح فيها وبيَّن فسادها علم أنَّ نفس النظار مختلفون في هذه المسالك، وأنَّ هؤلاء الذين يحتجون بها هم بعينهم يقدحون فيها، وعلى القدح فيها استقرَّ أمرهم. وكذلك غيرهم قدح فيها، كأبي حامد الغزالي وغيره.

وليس هذا موضع استقصاء ذكر مَنْ قدح في ذلك. وإنما المقصود القدح في هذه المسالك التي يسمونها براهين عقلية، ويعارضون بها نصوص الكتاب والسنة وإجماع السلف. ثم إنَّ نفس حذاقهم قدحوا فيها.

[اعتراض الآمدي على الرازي]

فأما المسلك الأول الذي ذكره الرازي فقال الآمدي[١]: «المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا في الدلالة على إثبات حدوث الأجسام، وهو أنه لو كانت الأجسام أزلية، لكانت في الأزل: إما أن / تكون متحركة أو ساكنة» وساق ٣/ ٣١ المسلك إلى آخره[٢]. ثم قال[٣]: «وفيه وفي تقريره نظر؛ وذلك أنَّ القائل يقول[٤]: إمَّا أن تكون الحركة عبارة عن الحصول في الحيِّز بعد الحصول في حيز آخر، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز، أو لا تكون[٥] كذلك. فإن كان الأوَّل فقد بطل الحصر بالجسم[٦] في أول زمان حدوثه فإنَّه ليس متحرِّكا لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان في حيز آخر وليس ساكناً لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان[٧] فيه، وإن كان الثاني فقد بطل ما ذكره[٨] في تقرير كون السكون أمراً وجودياً، ولا محيص[٩] عنه.

---

(١) في كتابه «أبكار الأفكار» (٢/ ٣٣٨) نسخة خطية بدار الكتب، علم الكلام (١٩٥٤)، (ظ١٩٤) نسخة خطية بدار الكتب، علم الكلام (١٦٠٣) (رشاد).

(٢) أنظر أبكار الأفكار، (٢/ ٣٣٨-٣٤٨) (نسخة رقم ١٩٥٤) ظ١٩٤-١٩٦ (نسخة رقم ١٦٠٣).

(٣) أبكار الأفكار (٢/ ٣٤١) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ص١٩٥) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٤) أبكار في النسختين: وذلك لأن لقائل أن يقول:

(٥) أبكار الأفكار في النسختين: لا يكون.

(٦) أبكار الأفكار في النسختين: في الجسم.

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ وزدته من أبكار الأفكار من النسختين (رشاد).

(٨) أبكار الأفكار في النسختين: ما ذكروه.

(٩) أبكار الأفكار في النسختين: ولا مخلص.

فإن قيل: الكلام إنما هو في الجسم في الزمن الثاني، والجسم في الزمن الثاني ليس[1] يخلو عن الحركة والسكون[2] بالتفسير المذكور فهو ظاهر الإحالة، فإنَّه إذا كان الكلام في الجسم إنما هو في الزمن / الثاني من وجود الجسم، فالزمن الثاني ليس هو حالة الأزلية، وعند ذلك لا يلزم[3] أن يكون الجسم أزلا لا يخلو عن الحركة والسكون»[4]. ٣/ ٣٢

قال[5]: «وإن سلمنا الحصر فلم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية؟ وما ذكروه من الوجه الأول في الدلالة[6] فإنما يلزم أن لو قيل بأنَّ الحركة الواحدة بالشخص أزلية، وليس كذلك، بل المعنى بكون[7] الحركة أزلية أنَّ أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها[8]، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة[9] بالغير، وبين كون جملة آحادها أزلية[10] بمعنى أنها متعاقبة إلى غير النهاية».

---

(١) أبكار في النسختين: لا يخلو.

(٢) أبكار الأفكار في النسختين: أو السكون.

(٣) أبكار الأفكار في النسختين: فلا يلزم.

(٤) أبكار في النسختين: أو السكون.

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة (٢/ ٣٤٢) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ص١٩٥) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٦) أبكار الأفكار: في النسختين: من الدلالة.

(٧) أبكار الأفكار نسخة رقم (١٩٥٤): تكون.

(٨) أبكار الأفكار في النسختين: لا واحد لها.

(٩) أبكار الأفكار في النسختين: حادثة مسبوقة.

(١٠) أزلية: ساقطة من نسختي الأبكار.

قال[1]: «وما ذكروه في الوجه الثاني باطل أيضاً، فإن كل واحدة من الحركات الدورية وإن كانت مسبوقة بعدم لا بداية له؛ فمعنى اجتماع الأعدام السابقة على كل واحدة من الحركات في الأزل: أنه لا أول لتلك الأعدام ولا بداية، ومع ذلك فالعدم السابق على كل / حركة وإن كان لا بداية له، فيقارنه وجود حركات قبل الحركة المفروضة لا نهاية لها على جهة التعاقب» (أي: يعاقبه وجود حركات لا نهاية لها قبل الحركة المفروضة) [2] «وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق وعلى هذا فيكون[3] الكلام في العدم السابق على حركة حركة[4]، وعلى هذا فحصول شيء من الموجودات الأزلية مع هذه الأعدام أزلاً على هذا النوع[5] لا يكون ممتنعاً؛ إذ ليس فيه مقارنة السابق للمسبوق على ما عرف[6]».

٣/ ٣٣

قال[7]: «وفيه دقة فليتأمل»[8].

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذا هو الإعتراض الذي ذكره الأرموي، وقد ذكره غيرهما، والظاهر أن الأرموي تلقى هذا عن الآمدي. وهم يقولون اجتماع الأعدام لا معنى له سوى أنها

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة (٢/ ٣٤٢-٣٤٣) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ص١٩٥) نسخة قم (١٦٠٣).

(٢) ما بين ( ) من ابن تيمية وليس الآمدي.

(٣) أبكار الأفكار في النسختين: يكون.

(٤) أبكار الأفكار في النسختين: على كل حركة حركة.

(٥) أبكار الأفكار في النسختين: على هذا النحو.

(٦) أبكار الأفكار في النسختين: على ما عرفت.

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٨) هذا الكلام توضيح من ابن تيمية زيادة على ما في أبكار الأفكار.

مشتركة في عدم البداية والأولية؛ وحينئذ فعدم كل حركة يمكن أن يقارنه وجود أخرى، وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق. وهذا الذي قالوه صحيح. لكن قد يقال: هذا الاعتراض إنما يصح لو كان احتج بأن في ذلك مقارنة السابق للمسبوق فقط، وهو لم يحتج إلاَّ بأن العدمات تجتمع في الأزل، وليس معها / شيء من الموجودات؛ إذ لو كان معها موجود لكان هذا الموجود مقارناً لتلك العدمات المجتمعة، ومنها عدمه، فاقترن السابق والمسبوق، فعمدته اجتماعها في الأزل. ٣/ ٣٤

وقد قالوا له: إن عنيت باجتماعها تحققها بأسرها معا حينا، فهو ممنوع، لأنَّه ما من حين يفرض إلاَّ وينتهي واحد منها. وهو يقول: أنا لم أعن باجتماعها في حين حادثٍ، ليلزمني انتهاء واحد منها، وإنما قلت: هي مجتمعة في الأزل.

وفصل الخطاب أن يقال: العدم ليس بشيء، وليس لعدم هذه الحركة حقيقة ثابتة مغايرة لعدم الأخرى، حتى يقال: إن أعدامها اجتمعت في الأزل، أو لم تجتمع، بل معنى حدوث كل منها أنها كانت بعد أن لم تكن، وكون الحوادث كلها مشتركة في أنها لم تكن لا يوجب أن يكون عدم كونها حقائق متغايرة ثابتة في الأزل.

يوضح ذلك أن يقال: أتعني بكونها مسبوقة بالعدم أنَّ جنسها مسبوق بالعدم، أو كل واحد منها مسبوق بالعدم؟ أما الأول فهو محل النزاع، وأما الثاني فإذا قدر أنَّ كل واحد كان بعد أن لم يكن -والجنس لم يزل كائنا- لم يجز أن يقال: الجنس كائن بعد أن لم يكن، ولا يلزم من كون كل من أفراده مسبوقاً بعدم أن يكون الجنس مسبوقاً بالعدم، إلاَّ إذا ثبت حدوث الجنس، وهو محل النزاع. وعدم الحوادث هو نوع واحد ينقضي بحسب الحدوث، فكلما حدث حادث انقضى من ذلك العدم عدم ذلك الحادث، ولم

ينقض عدم غيره، فالأزلي حينئذ عدم أعيان الحوادث، كما أنَّ الأزلي عند من يقول بأنَّه لا / أول لها هو جنس الحوادث، فجنس وجودها أزلي، وعدم كلٍّ من أعيانها أزلي، ولا ٣/ ٣٥ منافاة بين هذا وهذا إلا أن يثبت وجوب البداية، وهو محل النزاع.

[إيراد أحد المتكلمين الدليل على وجه آخر]

وبهذا يظهر الجواب عمّا ذكره بعضهم في تقرير هذا الوجه، فإنَّ بعضهم لمّا رأى ما أوردوه على ما ذكره الرازي حرّر الدليل على وجه آخر فقال: القول بكون كلٍّ من الحركات الجزئية مسبوقاً بأخرى لا إلى أول يسلتزم المحال فيكون محالاً.

بيان الأول: أن كل واحدٍ منها من حيث إنه حادث يقتضي أن يكون مسبوقاً بعدم أزلي، لأنَّ كل حادث مسبوق بعدم أزلي، فهذا يقتضي أن تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزل، ومن حيث إنَّه ما من جنس يُفرض إلاَّ ويجب أن يكون فردٌ منها موجوداً يقتضي ألاَّ تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزل، وإلاَّ لزم أن يكون السابق مقارناً للمسبوق، ولا شك أن اجتماعها في الأزل وعدم اجتماعها فيه متناقضان فالمستلزم له محال.

فيقال لمن احتج بهذا الوجه: العدم الأزلي السابق على كل من الحوادث إن جعلته شيئاً ثابتاً في الأزل متميزاً عن عدم الحادث الآخر فهذا ممنوع، فإنَّ العدم الأزلي لا امتياز فيه أصلاً ولا يُعقل حتى يقال: إنَّ هناك أعداما، ولكن إذا حدث حادث عُلم أنَّه انقضى عدمه الداخل في ذلك النوع الشامل لها، وليس شمول جنس الموجودات لها/ ٣/ ٣٦ كشمول جنس العدم للمعدومات، فإنَّ الموجودات لها امتياز في الخارج، فشخص هذا الموجود متميز في الخارج عن شخص الآخر، وأمَّا العدم فليس بشيء أصلاً في الخارج، ولا امتياز فيه بوجهٍ من الوجوه.

ولكن هذا الدليل قد بُني على قول من يقول: المعدوم شيء، ولا يبعد أن يكون الرازي أخذ هذا الوجه من المعتزلة القائلين بهذا، فإنهم يثبتون المعدوم شيئاً، فيكون هذا الحادث في حال عدمه شيئاً، وهذا الحادث في حال عدمه شيئا، وحينئذٍ فللحوادث أعدام متميزة ثابتة في الأزل.

وهؤلاء القائلون بهذا يقولون ذلك في كل معدوم ممكن، سواء حدث أو لم يحدث؛ فإذا قال القائل «للحوادث أعدام أزلية ثابتة في الأزل متميزة» لم يتوجه إلاَّ على قول هؤلاء، وهذا القول قد عرف فساده. وبتقدير تسليمه فيجاب عنه بما ذكره هؤلاء، وهو أنَّ اجتماعه في الأزل بمعنى غير انتفاء البداية ممتنع، وعدم البداية ليس أمراً موجوداً حتى يعقل فيه اجتماع.

وعلى هذا فيقال: لا نسلم أنَّ الأزل شيء مستقرٌّ أو شيء موجود، وليس للأزل حدٌّ محدود حتى يعقل فيه اجتماع، بل الأزل عبارة عن عدم الابتداء، وما لا ابتداء له فهو أزلي، وما لا انتهاء له فهو أبدي، / وما من حين يقدر موجوداً إلا وليس هو الأزل؛ ففي كل حين بعضها موجود وبعضها معدوم؛ فوجود البعض مقارن لعدم البعض دائما، وحينئذ فاجتماعها في الأزل معناه اشتراكها في أنَّ كل واحد ليس له أوّل، وعدم اجتماعها فيه معناه أنَّه لم يزل في كل حين واحد منها موجودا، وعدمه زائلا، ولا تناقض بين اشتراكها في عدم الابتداء، ووجود أشخاصها دائما، إلاَّ إذا قيل: يمتنع جنس الحوادث الدائمة. ٣٧/٣

وقد اعترض المستدلُّ بهذا على ما ذكره الآمدي والأرموي في الوجه الأول.

قال: فإن قلت: الأزلي الحركة الكلية، بمعنى أنَّ كل فرد منها مسبوق بالآخر، لا إلى أول، لا أفرادها الموجودة التي تقتضي المسبوقية بالغير.

ثم قال: قلت: فحينئذ ما هو المحكوم عليه بالأزلي غير موجود في الخارج؛ لامتناع وجود الحركة الكلية في الخارج، وما هو موجود منها في الخارج فهو ليس بأزلي.

ولقائل أن يقول: هذا غلط نشأ من الإجمال الذي في لفظ الكلِّي.

وذلك أنه إنما يمتنع وجود الكلِّي في الخارج مطلقا، إذا كان مجرداً عن أفراده، كوجود إنسان مطلق، وحيوان مطلق، وحركة مطلقة، لا تختص بمتحرك. ولا بجهة ولون مطلق، لا يكون أبيض ولا أسود، ولا غير ذلك من الألوان المعينة. فإذا قدر حركة مطلقة لا تختص بمتحرك معين كان وجودها في الخارج ممتنعاً. وأمَّا الحركات المتعاقبة، فوجود الكلي فيها هو وجود تلك الأفراد، كما إذا وجد عدة أناسيَّ فوجود / الإنسان ٣٨/٣ الكلي هو وجود أشخاصه، ولا يحتاج أن يثبت للكلي في الخارج وجوداً غير وجود أشخاصه، بل نفس وجود أشخاصه هو وجوده.

ومعلوم أنَّه إذا أريد بوجود الكلي في الخارج وجودُ أشخاصه لا ينازع فيه أحد من العقلاء، وإن كانوا قد يتنازعون في أنَّ الكلي المطلق لا بشرط، وهو الطبيعي: هل هو موجود في الخارج، أم لا؟ وحينئذ فمرادهم بوجود الحركة الكلية في الخارج هو وجود أفرادها المتعاقبة شيئاً بعد شيء؛ فكل فرد مسبوق بالغير، وليس هذا الجنس المتعاقب الذي يوجد بعضه شيئاً فشيئاً بمسبوق بالغير.

وإن شئت قلت: لا نسلم أن الكلي لا يوجد في الخارج، ولكن نسلم أنه لا يوجد في الخارج كلياً، وهذا هو الكلي الطبيعي، وهو المطلق لا بشرط، كمسمى الإنسان لا بشرط، فإنَّه يوجد في الخارج، لكن معينا مشخصا، وتوجد أفراده إمَّا مجتمعة وإما متعاقبة، كتعاقب الحوادث المستقبلة، فوجود الحركات المعينة كوجود سائر الأشياء المعينة، ووجود مسمى الحركة كوجود سائر المسميات الكلية، والمحكوم عليه بالأزلية هو النوع الذي لا يوجد إلاَّ شيئاً فشيئا، لا يوجد مجتمعا.

فإن قال القائل «مسمى الحركة ليس بموجود في الخارج على وجه الاجتماع، كما يوجد من أفراد الإنسان» فقد صدق، وإن قال «إنه لا يوجد شيئا فشيئا» فهذا ممنوع. ومن قال ذلك لزمه أن لا يوجد في الخارج حركة أصلا، لا متناهية ولا غير متناهية، وهذا مخالف للحس والعقل. وقد تفطن ابن سينا لهذا الموضع، وتكلم في وجود الحركة/ بكلام له، وقد نقله عنه الرازي وغيره، وقد تكلمنا عليه وبيَّنا فساده فيما سيأتي إن شاء الله. ٣/٣٩

قال الآمدي[1]: «وباقي الوجوه في الدلالة ما ذكرناه في امتناع حوادث غير متناهية في إثبات واجب الوجود، وقد ذُكرت[2] فلا حاجة إلى إعادتها».

وهو قد ذكر قبل ذلك في امتناع ما لا يتناهى أربعة طرق، فزيَّفها واختارَ طريقاً خامساً، الأول[3]: التطبيق، وهو أن يقدر جملة «فلو كان ما قبلها لا نهاية له، فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المفروضة، ولتكن الزيادة عشرة مثلا، فالجملة الأُولى: إما أن تكون مساوية لنفسها مع فرض الزيادة عليها[4]، أو أزيد، أو أنقص.

---

(١) في كتابه: أبكار الأفكار (٢/ ٣٣٩) نسخة دار الكتب، علم الكلام رقم (١٩٥٤) (ظ١٩٤) نسخة دار الكتب، علم الكلام، رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار الأفكار: وقد عرفت.

(٣) الكلام التالي لخص فيه ابن تيمية ما جاء في أبكار الأفكار (١/ ١٤٤-١٤٥) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٢)، نسخة رقم (١٦٠٣) حيث قال الآمدي: «أما على رأي الفلسفي فلأنهم قالوا: لو فرضنا عللاً ومعلولات لا نهاية لها فلنا في نسخة رقم (١٩٥٤): قلنا، وهو تحريف، أن نفرض الوقوف على الواحد منها»... (رشاد).

(٤) أبكار: مع فرض الزيادة المتناهية عليها.

والقول المساواة والزيادة محال؛ فإن الشيء[١] لا يكون مع غيره كهو لا مع غيره، ولا أزيد. وإن كانت الجملة الأُولى ناقصة بالنظر إلى الجملة الثانية، فمن المعلوم أن التفاوت بينهما إنما هو بأمر مُتَناهٍ، وعند ذلك / فالزيادة لا بد أن يكون لها نسبة[٢] إلى الباقي بجهة ٣/ ٤٠ من جهات النسب على نحو زيادة المتناهي على المتناهي.

ومحال أن يحصل بين ما ليسا[٣] بمتناهيين النسبة الواقعة بين المتناهين.

وأيضاً فإنه إذا كانت[٤] إحدى الجملتين أزيد من الأخرى بأمر مُتناهٍ، فليطبق بين الطرفين الآخرين، بأن تأخذ من الطرف الأخير من إحدى[٥] الجملتين عدداً مفروضا، ومن الأخرى[٦] مثله، وهلمَّ جرًّا، فإمَّا أن[٧] يتسلسل الأمر إلى غير النهاية، فيلزم منه مساواة الأنقص للأزيد في كلا طرفيه: وهو محال. وإن قصرت الجملة الناقصة في الطرف الذي لا نهاية له فقد تناهت، والزائدة إنما زادت على الناقصة بأمر متناهٍ، وكل ما زاد على المتناهي بأمر متناه فهو متناه».

قال[٨]: «وهذا لا يستقيم لا على قواعد الفلاسفة، ولا على قواعد المتكلمين». / ٣/ ٤١

---

(١) أبكار: القول بالمساوات والزيادة محال في نسخة رقم (١٦٠٣): مح (وهو اختصار) إذ الشيء.

(٢) أبكار: لا بد وأن يكون له نسبة.

(٣) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): ما ليس.

(٤) أبكار: المتناهين فإذا كانت.

(٥) أبكار: فلنطبق بين الطرفين الأخيرين بأن نأخذ من الطرف من إحدى.

(٦) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): ومن الآخر.

(٧) أن: ساقطة من أبكار نسخة رقم (١٩٥٤).

(٨) بعد الكلام مباشرة في أبكار الأفكار، (ص١٤٥-١٤٦) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ص٢٢/ ٢٢) نسخة رقم (١٦٠٣).

أما الفلاسفة فإن قضوا بأنَّ كل ما له ترتيب وضعي[١] كالأبعاد والامتدادات، أو الترتيب الطبيعي وآحاده موجودة معا كالعلل والمعلولات، فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل، وما سوى ذلك فالقول بعدم النهاية فيه غير مستحيل، وسواء كانت آحاده موجودة معاً كالنفوس بعد مفارقة الأبدان أو هي على التعاقب والتجدد كالأزمنة والحركات الدورية، فإنَّ ما ذكروه -وإن استمرَّ لهم فيما قضوا فيه[٢] بالنهاية- فهو لازم لهم فيما قضوا فيه بعدم النهاية، وعند ذلك فلا بدَّ من بطلان أحد الأمرين: إما الدليل إن كان اعتقادهم[٣] عدم النهاية حقا، وإما اعتقاد عدم النهاية[٤] إن كان الدليل حقا؛ لاستحالة الجمع».

قال[٥]: «وليس لما يذكره الفيلسوف من جهة الفرق بين العلل والمعلومات والأزمنة والحركات قدح في الجمع، وهو قوله: إنَّ ما لا ترتيب له وضعا[٦]، ولا آحاده موجودة معا -وإن كان ترتيبه[٧] / طبيعيا- فلا يمكن فرض جواز قبوله الانطباق، وفرض الزيادة والنقصان فيه، بخلاف مقابله؛ لأن المحصل يعلم أنَّ

٣/ ٤٢

(١) أبكار: إلا أن هذا مما لا يستقيم على موجب عقايدهم وتحقيق قواعدهم حيث أنهم قضوا بأن كل ما له الترغب الوضعي في نسخة رقم (١٩٥٤): الوصفي.

(٢) أبكار: فيما قضوا عليه.

(٣) أبكار: إن كان اعتقاد.

(٤) أبكار: وإمام عدم النهاية.

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة (١/ ١٤٦-١٤٧) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ظ٢٢) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٦) أبكار: إن ما لا ترتب له وصفاً.

(٧) أبكار: ترتبه.

الاعتماد على هذا الخيال في تناهي ذوات الأضلاع، وفيما له الترتيب الطبيعي وآحاده موجودة معا، ليس[١] إلاَّ من جهة إفضائه إلى وقوع الزيادة والنقصان بين ما ليسا بمتناهيين[٢]، وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطةٍ ما من[٣] البعد المفروض أو وحدةٍ ما من العدد المفروض، وعند ذلك فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة[٤] من أعداد الحركات والنفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها، وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم ممَّا هو من نوعها، وإذ ذاك فالحدود[٥] المستعملة في القياس المذكور في محل الاستدلال بعينها مستعملة في صورة الإلزام، مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق.

وأيضاً، فليس[٦] كلُّ جملتين تفاوتتا بأمر متناه تكونان متناهيتين[٧]، فإنَّ عقود الحساب مثلا لا نهاية لأعدادها، وإن كانت الأوائل أكثر من الثواني بأمر متناهٍ، وهذه الأمور -وإن كانت تقديرية ذهنية- فلا خفاء أنَّ وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في / الأمور الموجودة بالفعل، فلا تتوهمن[٨] الفرق واقعاً من مجرد هذا الاختلاف. ٣/ ٤٣

---

(١) ليس: ساقطة من نسخة الأبكار رقم (١٩٥٤).

(٢) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): بين ليسا متساويين؛ أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): بين ليسا بمتناهيين.

(٣) من: ساقطة من أبكار.

(٤) أبكار: على جملته.

(٥) أبكار: والحدود.

(٦) أبكار: فإنه ليس.

(٧) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): يكون متناهيين؛ أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): يكونان متناهيين.

(٨) أبكار: فلا يتوهمن.

والقول بأنَّ ما زادت به إحدى الجملتين على الأخرى[1] لا بد وأن تكون[2] له نسبة إلى الثاني غير مسلم، ولا يلزم من قبول المتناهي لنسبة المتناهي إليه قبولُ غير المتناهي لنسبة المتناهي إليه».

[طرق المتكلمين في إبطال القول بعدم النهاية: الأول]

قال[3]: «وأما المتكلم فله في إبطال القول بعدم النهاية طرق، الأول[4]: ما أسلفناه من الطريقة المذكورة، ويلزم عليه ما ذكرناه، ما عدا التناقض اللازم للفيلسوف من[5] ضرورة اعتقاد عدم النهاية، (فيما ذكرناه من الصور، وعدم اعتقاد المتكلم لذلك، غير أنَّ المناقَضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية)[6] في معلومات الله تعالى ومقدوراته، مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب[7] النهاية فيها».

---

(١) على الأخرى: ساقطة من (ق)، (م)، وأثبتها عن (هـ)، أبكار.

(٢) أبكار: وأن يكون.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في: أبكار الأفكار، (١/ ١٤٧)، نسخة رقم (١٩٥٤)، (ظ٢٢) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٤) أبكار: الأولى.

(٥) من: ساقطة من أبكار.

(٦) ما بين ( ) ساقط من الأبكار (من النسختين).

(٧) أبكار: وجود.

قال[١]: «وما يقال: من أنَّ المعنىَّ بكون[٢] المعلومات / والمقدورات غير متناهية ٣/ ٤٤ صلاحيةُ العلمِ لتعلقه بما يصح[٣] أن يُعلم، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يُوجد، وما يصح أن يُعلم ويُوجد غير متناه[٤]، لكنه من قبيل التقديرات الوهمية، والتجويزات الإمكانية، وذلك مما لا يمتنع كونه غير متناه، بخلاف الأمور الوجودية، والحقائق العينية. فلا أثر له في القدح أيضاً، فإنَّ هذه الأمور - وإن لم تكن[٥] من موجودات الأعيان، غير أنها متحققة في الأذهان، ولا يخفى أنَّ نسبة ما فرض استعماله فيما له وجود ذهني على نحو استعماله فيما له[٦] وجود عيني».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: التفريق بين الشيئين يحتاج إلى ثبوت الوصف الفارق وثبوت تأثيره، ٣/ ٤٥ والآمدي سلَّم لهم الوصف ونازعهم في كونه مؤثرا. /

والتحقيق أن ما ذكروه من الوصف متوجه في القدرة، فإن تعلقها بالمعدوم من باب التجويز، بخلاف العلم فإنَّ فساد تعلقه بالمعدوم ليس من باب التجويز، فإنَّ المعدوم هنا معلوم للعالم، ليس المراد بذلك أن ثمَّ صفة تصلح أن يُعلم بها المعدوم إذا وُجِد، بل

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في: أبكار الأفكار (١/ ١٤٧) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ظ٢٢) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): تكون؛ أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): يكون.

(٣) أبكار: بكل ما يصح.

(٤) أبكار: غير نهاية.

(٥) أبكار نسخة رقم (١٦٥٤) وإن تكن؛ أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): وإن يكن.

(٦) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): فيماثله، أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): فيماتله.

هو معلوم قبل وجوده، بخلاف القدرة فإن تعلقها بالمعدوم معناه أنها صفة صالحة لتعلق المعدوم إذا وُجد.

قلت: وأيضا فإن قول القائل: المعنىّ بكون المعلومات والمقدورات غير متناهية هو صلاحية العلم والقدرة للتعلق، وهو وإن سُلِّم في القدرة، فلا يُسلَّم في العلم، فإن الكلام ليس هو في إمكان العلم بها، بل في العلم الذي يُقال إنَّه علم موجود أزلي متعلق بما لا نهاية له، وهذا أمر موجود.

وعن هذه الشبهة صار طائفة من النظَّار إلى استرسال العلم على آحاد نوع العَرَض، كما قاله أبو المعالي، وحُكِيَ ذلك عن أبي الحسين البصري وداود الجواربي[1]. / ٤٦/٣

قال أبو المعالي: «**الأجسام جنس واحد، والأعراض أجناسها محصورة، وأفراد الجنس غير محصورة**» قال: «**فلا يجوز وجود أجناس لا تتناهى، لأنه يجب حينئذ وجود ما لا يتناهى في العلم، والدليل دال على نفي النهاية في هذا وهذا**» قال:

---

(١) وقال ابن حجر عن داود الجواربي في لسان الميزان (٢/ ٤٢٧): «رأس في الرافضة والتجسيم من مرامي جهنم. قال أبوبكر بن أبي عوف: سمعت يزيد بن هارون يقول: الجواربي والمريسي كافران» وذكر ابن حجر أن داود لا تعلم له رواية للحديث. وذكر ابن الأثير في اللباب في تهذيب الأنساب (٢/ ٢٩١) ما قاله السمعاني عن داود وهو: «وعنه أي عن هشام بن سالم الجواليقي» أخذ داود الجواربي قوله إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية» وانظر عن داود الجواربي ومذهبه في التجسيم: الملل والنحل (١/ ١٦٧)، والفَرْق بين الفِرَق، (ص١٤٠)، والتبصير في الدين، (ص٧١)/ والانتصار للخياط، (ص٥٤)، وتلبيس لابن الجوزي، (ص٨٧)، وأصول الدين لابن طاهر، (ص٧٤) (رشاد).

«وأما آحاد الأعراض فإن العلم يسترسل عليها استرسالاً، وأما الجواب بصلاحية التعلق فهو جواب الشهرستاني ونحوه».

[الثاني]

قال[١]: «الطريق الثاني -يعني في بيان امتناع ما لا نهاية له[٢]- قوله: لو وجد[٣] أعداد لا نهاية لها لم تخل[٤]: إما أن تكون شفعاً أو وتراً، أو شفعاً ووتراً معا، أو لا شفعا ولا وترا[٥]، فإن كانت شفعا فهي تصير وترا بزيادة واحِدٍ، وإن كانت[٦] وترا فهي تصير شفعاً بزيادة واحد، وإعواز[٧] الواحد لما لا يتناهى محال، وإن/ ٣/٤٧ كانت شفعا ووترا فهو محال[٨]؛ لأن الشفع ما يقبل الإنقسام بمتساويين، والوتر غير قابل لذلك، والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك وغير قابل له معا[٩]، وإن لم

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في: أبكار الأفكار (١/ ١٤٧-١٤٨) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ظ٢٢)، نسخة رقم (١٦٠٣) (رشاد).

(٢) الجملة المعترضة زيادة من ابن تيمية ليست في أبكار (رشاد).

(٣) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): لو وجدت.

(٤) أبكار: لم يخل.

(٥) أبكار: أو لا شفع ولا وتر.

(٦) أبكار: فإن كانت.

(٧) أبكار: وإعزال.

(٨) أبكار: وهو محال.

(٩) معا: ساقطة من أبكار.

يكن شفعا ولا وترا، فيلزم منه وجود واسطة بين النفي والإثبات، وهو محال، وهذه المحالات إنما لزمت من القول بعدد لا نهاية له، فالقول به محال».

قال[1]: «وهو من النمط الأول في الفساد[2]، لوجهين: الأول: قد لا نسلم استحالة الشفعية أو الوترية[3] فيما لا نهاية له؛ والقول بأنَّ ما لا يتناهى لا يعوزه الواحد الذي به يصير شفعا[4] إن كان وتراً أو وتراً إن كان شفعا، فدعوى مجردة، ومحض استبعاد لا دليل عليه.

الوجه الثاني: أنه يلزم عليه عقود الحساب، ومعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإنها غير متناهية إمكاناً، مع إمكان إجراء[5] الدليل المذكور فيها».

[تعليق ابن تيمية]

٣/٤٨ **قلت**: ولقائل أن يقول: أمَّا الوجه الأول فضعيف؛ فإن كون ما لا / يتناهى مُعْوزاً للواحد كالمعلوم فساده بالضرورة، بل يمكن أن يقال: ما لا يتناهى لا يمكن أن يكون

---

(١) بعد الكلام مباشرة في: أبكار الأبكار (١/ ١٤٨)، نسخة رقم (١٩٥٤)، (ظ٢٢) نسخة رقم (١٦٠٣) (رشاد).

(٢) أبكار: في الفساد الأول.

(٣) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): الأول أنه قد لا يتم استحالة الشافعية والوترية، أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): الأول أنه قد لا تم استحالة الشفعية والوترية (رشاد).

(٤) أبكار: والقول بأن ما لا نهاية له لا يعوزه الواحد الذي يصير به شفعاً.

(٥) أبكار: أجزاء؛ هـ: الكلمة غير منقوطة.

لا شفعاً ولا وترا؛ لأن الشفع والوتر نوعا جنس العدد المحصور الذي له طرفان: مبدأ، ومنتهى. فأمَّا إذا قدر ما لا مبدأ له ولا منتهى له فليس عدداً محصورا؛ فلا يكون شفعاً ولا وترا، كما يقوله المسلمون وغيرهم من أهل الملل فيما يحدثه الله تعالى في المستقبل من نعيم الجنة: إنه لا شفع ولا وتر.

وهذا أيضا قول الفلاسفة الطبيعية والإلهية: إنَّ ما لا نهاية له لا يكون شفعاً ولا وترا؛ وذلك أن ما لا نهاية له ليس له طرفان. والشفع: ما يقبل الانقسام بقسمين متساويين، وهذا إنما يعقل فيما له طرفان منتهيان، وإذا لم يمكن أن يكون شفعاً لم يمكن أن يكون وترا.

وأما عقود الحساب فالمقدر منها في الذهن محصور متناهٍ، وما لا يتناهى لا تقدره الأذهان، بل كل ما يضعفه الذهن من عقود الحساب فهو متناهٍ، والمراتب في نفسها متناهية، ولكن إحدى المرتبتين لو وجدت أفرادها في الخارج لكانت أكثر من الأولى، وليس ذلك تفاوتا في أمور موجودة، لا في الأذهان ولا في الأعيان.

[الثالث]

قال أبو الحسن الآمدي[1]: «الطريق الثالث: أنه لو وجد أعداد لا نهاية لها، فكل واحد منها محصور بالوجود، فالجملة محصورة بالوجود، وما لا يتناهى لا ينحصر بحاصر»./ ٣/ ٤٩

(١) بعد الكلام السابق مباشرة: (١/ ١٤٨) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٢٢) نسخة رقم (١٦٠٣) (رشاد).

قال[1]: «وهو أيضاً فاسد لثلاثة أوجه:

الأول: لا نسلم[2] أن الوجود زائد على الموجود[3]، حتى يقال: يكون الوجود حاصرًا له، بل الوجود هو ذات الموجود وعينه على ما يأتي.

الثاني: وإن كان زائداً[4] على كل واحد[5] من آحاد الجملة، فلا نسلم[6] كونه حاصراً، بل عارض مقارن لكل واحد[7] من الآحاد، والمعارض المقارن للشيء لا يكون حاصراً له.

الثالث: سلمنا أنَّ الوجود حاصر لكل واحد من آحاد الجملة، ولكن[8] لا نسلم أنَّ الحكم على الآحاد يكون حكماً على الجملة، ولهذا يصدق أن يُقال لكل واحد من آحاد الجملة: إنَّه جزء الجملة، ولا يصدق على الجملة أنها جزء الجملة».

[تعليق ابن تيمية]

ولقائل أن يقول: في إفساد هذا الوجه أيضاً: قول القائل «إنه محصور في الوجود» أيريد به أن هناك سوراً موجوداً حَصَرَ ما يتناهى أو ما لا يتناهى بين طرفيه، أم يريد به

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة: (١/ ١٤٨-١٤٩) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ظ٢٢) (ص٢٣) نسخة رقم (١٦٠٣) (رشاد).

(٢) أبكار: أنا لا نسلم.

(٣) أبكار: على الماهية.

(٤) أبكار: وإن كان الموجود زائداً.

(٥) أبكار: على كل واحد واحد.

(٦) أبكار: ولا نسلم.

(٧) أبكار: لكل واحد واحد.

(٨) أبكار: لكن.

أنه موصوف بكونه موجوداً؟ فإن / أراد الأول فهو باطل؛ فإنه ليس للموجودات شيء ٣/ ٥٠ خارج عن الموجودات يحصرها، سواء قيل: إنها متناهية أو غير متناهية، وإن قيل: إنَّ كل واحد مما لا يتناهى من الموجودات هو موجود؛ فهذا حق.

فإذا سمى المسمي هذا حصراً كان هذا إطلاقاً لفظيا، وكان قوله حينئذ «ما لا يتناهى لا يكون محصورا» بمنزلة قوله «لا يكون موجودا» وهذا محل النزاع، فقد غير العبارة، وصادر على المطلوب. ثم ما لا يتناهى في المستقبل موجود باتفاق أهل الملل وعامة الفلاسفة، ولم ينازع في ذلك إلاَّ من شذ كالجهم وأبي الهذيل ونحوهما ممن هو مسبوق بإجماع المسلمين، محجوج بالكتاب والسنة، مخصوم بالأدلة العقلية، مع مخالفة جماهير العقلاء من الأولين والآخرين، وهو مع هذا محصور بالوجود، كما أنَّ ما لا يتناهى في الماضي محصور بالوجود، لكنهم يفرقون بأنَّ الماضي دخل في الوجود، بخلاف المستقبل، ومنازعوهم يقولون: الماضي دخل، ثمَّ خرج، فصارا جميعا معدومين، والمستقبل لم يدخل في الوجود، وهو تفريق صوري، حقيقته أنَّ الماضي كان وحَصَلَ، والمستقبل لم يحصل بعد.

فيقال لهم: ولم قلتم: إن كل ما حصل وكان يمتنع أن يكون دائماً لم يزل؟ وهو وإن كان متناهيا من الجانب الذي يلينا فالمستقبل أيضاً متناهٍ في هذا الجانب، وإنما الكلام في الطرفين الآخرين.

وأيضاً فالحوادث الماضية عُدِمت بعد وجودها، فهي الآن معدومة، كما أنَّ الحوادث المستقبلة الآن معدومة، فلا هذا موجود، / ولا هذا موجود الآن، وكلاهما له وجود في ٣/ ٥١ غير هذا الوقت، ذاك في الماضي وهذا في المستقبل، وكونُ الشيء ماضياً ومستقبلاً أمر

إضافي بالنسبة إلى ما يقدر متأخراً عن الماضي ومتقدما على المستقبل، وإلا فكل ماض قد كان مستقبلا، وكل مستقبل سيكون ماضيا، كما أن كل حاضر قد كان مستقبلا وسيصير ماضيا.

قال الآمدي: «الطريق الرابع: أنه لو وجد ما لا يتناهى[1]، فما من وقت يُقدَّر إلاَّ وهو مُتناهٍ في ذلك الوقت، وانتهاء ما لا يتناهى محال»[2].

قال: وهو أيضا غير سديد؛ فإن الانتهاء من أحد الطرفين -وهو الأخير- وإن سلّمه[3] الخصم، فلا يوجب النهاية في الطرف الآخر. ثم يلزم عليه عقود الحساب، ونعيمُ أهلِ الجنة، وعذاب أهل النار، فإنَّه وإن كان متناهياً من طرف الابتداء فغير متناه إمكانا في طرف الاستقبال».

قلت: هذا الوجه من جنس الوجه السادس الذي ذكره الرازي[4]، وهو أنَّه: لو كانت الحوادث الماضية غيرَ متناهية كان / وجود اليوم موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له، وانقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال»[5]. ٣/ ٥٢

(١) أبكار: أنه لو وجد في نسخة رقم (١٩٥٤): لو وجدت علل ومعلولات لا نهاية لها.

(٢) أبكار: فما من وقت يقدر إلا والعلل والمعلولات منتهية إليها وانتهاء ما لا نهاية لها محال.

(٣) أبكار: ولو سلمه.

(٤) في الأربعين في أصول الدين عند الكلام على المسألة الرابعة في أن الله تعالى قديم أزلي باقٍ سرمدي ولعل الصواب القول: من جنس الوجه الثاني الذي ذكره الرازي، وانظر الأربعين، (ص٩٣) (رشاد).

(٥) عبارة الرازي في الأربعين، (ص٩٣): «إنه إن كان يتوقف حصول اليوم على أن ينقضي قبله ما لا نهاية له، وانقضاء غير المتناهي محال، والموقوف على المحال محال» (رشاد).

وقد اعترض عليه الأرموي[١] بما اعترض به هو وغيره، بأنَّ انقضاء ما لا نهاية له محال.

وأما انقضاء ما لا بداية له ففيه النزاع، وهو من جنس جواب الآمدي؛ فإنَّ الانتهاء الذي يسلمه الخصم هو من أحد الطرفين دون الآخر، والآخر هو الابتداء. وقد تقدم ذلك.

[كلام آخر للآمدي]

ثم قال الآمدي[٢]: «والأقرب في ذلك أن يقال: لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية، وكل[٣] واحد منها ممكنا على ما وقع به الفرض، فهي: إما متعاقبة، وإما معاً[٤]، فإن كانت متعاقبة فقد قيل: إن ذلك محال لوجوه ثلاثة[٥].

الأول: أن[٦] كل واحد منها يكون مسبوقاً بالعدم، والجملة مجموع الآحاد، فالجملة مسبوقة بالعدم، وكل جملة مسبوقة[٧] / بالعدم، فلوجودها أول تنتهي إليه[٨]، وكل ما لوجوده أول ينتهي إليه فالقول بكون غير مُتناهٍ محال. ٣/ ٥٣

---

(١) في لباب الأربعين، (ظ٣٠).

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة، (١/ ١٤٩-١٥٠) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ص٢٣) نسخة رقم (١٦٠٣) (رشاد).

(٣) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): لكل، وهو خطأ.

(٤) أبكار: فهي إما متعاقبة أو لا.

(٥) أبكار: لثلاثة أوجه.

(٦) أبكار: هو أن.

(٧) أبكار: فالجملة تكون مسبوقة.

(٨) أبكار: ينتهي إليه.

الثاني: أن[1] كل واحد منها يكون مشروطاً في وجوده بوجود علته قبله، ولا يوجد حتى توجد علته، وكذلك[2] الكلام في علته بالنسبة إلى علتها، وهلمَّ جرًّا.

فإذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود، فلا وجود لواحد منها. وهذا كما إذا[3] قيل: لا أعطيك درهماً إلا وقبله درهم، فإنه لـمَّا كان إعطاء الدرهم مشروطا بإعطاء درهم قبله، وكذلك في إعطاء كل درهم يفرض إلى غير النهاية؛ كان الإعطاء محالا.

الثالث: هو أنَّ القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر إلى[4] تأثير العلة بعد عدمها في معلولها[5]، وتأثير المعدوم في الموجود محال».

قال[6]: «وهذه الحجج مما لا مثبت لها»[7].

٣/ ٥٤ أما الأُولى فلأنه لا يلزم من سبق العدم على كل واحد من الآحاد / سَبْقُه على الجملة فإنَّ الحكم على الآحاد لا يلزم أن يكون حكما على الجملة كما سبق تحقيقه[8].

---

(١) أبكار: هو أن.

(٢) أبكار: فلا يوجد حتى توجد علته وكذا.

(٣) إذا: ساقطة من أبكار.

(٤) أبكار: بحرا إلى.

(٥) أبكار: تأثير العلة في معلولها بعد عدمها.

(٦) بعد كلامه السابق مباشرة في: أبكار الأفكار، (١/ ١٥٠) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ص٢٣) نسخة رقم (١٦٠٣) (رشاد).

(٧) أبكار: وهذه الحجة مما لا يثبت لها، وهو تحريف، وفي (هـ): وهذه الحجج مما لا ثبت لها.

(٨) تحقيقه: ساقطة من أبكار.

وأمَّا الثاني[١] فإنما يلزم أن لو كان ما توقف عليه الموجود[٢] وهو شرط في الوجود غيرَ موجودٍ[٣]، كما في المثال المذكور. وأما إن كان موجوداً فلا يلزم امتناع وجوب المشروط. والقول بأنَّ الشرط غير موجود محل النزاع، فلا تقبل الدعوى به من غير دليل.

وأما الثالثة فإنما تلزم أيضا أن[٤] لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته، وليس كذلك، بل معناه: وجودُ المعلولِ متراخيا[٥] عن وجود علته مع بقاء علته موجودة إلى حال وجوده، وبقاؤه موجودا[٦] بعد عدم علته، وكذلك في كل علة مع معلولها، وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود، ولا أن تكون العلل والمعلولات موجودة معا، وذلك متصور في العلل الفاعلة بالاختيار».

قال[٧]: «والأقرب في ذلك أن يُقال :لو كانت العلل والمعلولات / متعاقبة، فكل واحد منها حادث لا محالة. وعند ذلك فلا يخلو: إما أن يقال بوجود شيء ٣/ ٥٥

---

(١) أبكار: وأما الثانية.

(٢) أبكار: الوجود.

(٣) أبكار: وغير موجود.

(٤) أبكار: فإنما يلزم أن لو وكلمة يلزم غير منقوطة في هـ.

(٥) أبكار: بل معناه وجوده المعلول مراخيا.

(٦) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): موجود، وهو خطأ.

(٧) بعد كلامه السابق مباشرة في أبكار الأفكار، (١/ ١٥٠-١٥١) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ص٢٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

منها في الأزل، أو لا وجود لشيء منها في الأزل؛ فإن كان الأول فهو ممتنع؛ لأنَّ الأزلي لا يكون مسبوقاً بالعدم. والحادث مسبوق بالعدم، فلو كان شيء منها في الأزل لكان مسبوقاً بالعدم ضرورة كونه حادثاً، وغير حادث ضرورة كونه أزليا[١]، وإن كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة أن[٢] لا شيء منها في الأزل، ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف على سبق غيره عليه وهو المطلوب».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذا الوجه هو الوجه الثالث الذي ذكره الرازي، حيث قال[٣]: «إما أن يقال: حصل في الأزل شيء من هذه الحركات، أو لم يحصل، فإن لم يحصل في الأزل شيء من هذه الحركات[٤] وجب أن يكون[٥] لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول، وهو المطلوب. وإنْ حصل في الأزل شيء من هذه الحركات، فتلك الحركة الحاصلة في الأزل إن لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أولَ الحركات، وهو المطلوب، وإن كانت مسبوقة بغيرها لزم أن يكون الأول[٦] مسبوقا بغيره، وهو محال». / ٣/٥٦

---

(١) أبكار: وغير مسبوق بالعدم ضرورة كونه أزلياً.

(٢) أبكار: أنه.

(٣) في: الأربعين في أصول الدين (ص١٤) عند كلامه على البرهان الثالث في إثبات حدوث الأجسام.

(٤) الأربعين: من هذه الحركات والحوادث.

(٥) الأربعين: أن تكون.

(٦) الأربعين: الأزل.

[اعتراض الأرموي]

وقد اعترض أبو الثناء الأرموي على هذا[١] بأنه «ليس شيء من[٢] الحركات الجزئية أزليًّا، بل كل واحدة منها حادثة، وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب[٣] الأفراد الجزئية، وهي ليست مسبوقة بغيرها، فلا يلزم[٤] أن يكون لكل الحركات الجزئية أول».

وبيان هذا الاعتراض -فيما ذكره الآمدي- أن يُقال: قوله «إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل، أو لا وجود لشيء منها في الأزل» جوابُهُ: أنَّه ليس شيء بعينه موجوداً في الأزل، ولكن الجنس لم يزل متعاقبا، وحينئذ يندفع ما ذكره على التقديرين: أمَّا الأول فإنَّه قال: لو كان شيء منها موجوداً في الأزل لكان مسبوقاً بالعدم غير مسبوق بالعدم[٥]، وهذا إنما يلزم إذا قيل في واحد من الحوادث المتعاقبة: إنه قديم أزلي، وهذا لا يقوله عاقل.

وأما التقدير الثاني، فقوله: «وإن كان الثاني، فقول القائل: العلل والمعلومات المتعاقبة أو غيرها من الحوادث المتعاقبة تكون مسبوقة بالعدم» إنما يلزم إذا قيل: إنَّ جنسها ليس بقديم ولا أزلي، وهذا محل النزاع.

---

(١) في لباب الأربعين: (ص٨).

(٢) لباب الأربعين: ولقائل أن يقول ليس شيء من.

(٣) لباب الأربعين: يتعاقب، وهو تحريف.

(٤) لباب الأربعين: ولم يلزم.

(٥) عبارة الآمدي التي سبقت قبل قليل هي: «وإن كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة».

٣/٥٧ وحقيقة الأمر أنَّ قول القائل: «إما أن يقال بوجود شيء منها في / الأزل، أو لا وجود لشيء منها في الأزل» معناه: إمَّا أن شيئاً منها قديم أزلي، أو ليس شيء منها قديماً أزليا. وهذا اللفظ محتمل، فإن أراد به أن واحداً من الحوادث المتعاقبة يكون قديماً أزليا، فهذا لا يقولونه، وإن أراد أن جنسها لم يزل يحدث شيئاً بعد شيء، وأنه لا أول للجنس بل الجنس قديم أزلي، فهذا هو الذي يقولونه. وحينئذ فلا يلزم من نفي الأزلية عن واحد نفيها عن الجنس.

وذلك أنَّ معنى الأزل ليس هو شيئاً له ابتداء محدود حتى يُقال: هل حصل شيء منها في ذلك المبدأ المحدود؟ بل معنى الأزل هو معنى القدم، ومعناه: ما لا ابتداء لوجوده، ولا يقدِّر الذهن غايةً إلا كان قبل تلك الغاية، فإذا قال القائل: «هل وجد شيء من هذه الحوادث في الأزل» كان معناه: هل منها قديم لا أول لوجوده لم يزل موجودا؟

والمثبت لذلك إنما يقول: لم يزل الجنس موجوداً شيئاً بعد شيء، كما يقوله المسلمون وجمهور الناس غيرهم في الأبد، فيقولون: إنَّه لا يزال جنس الحوادث يحدث شيئاً بعد شيء، فلو قال القائل: «الحوادث المنقضية لا تكون أبدية ولا تكون فيما لا يزال؛ لأنَّه إما أن يوجد شيء منها في الأبد، أو لا وجود لشيء منها في الأبد؛ فإن كان الأول فهو ممتنع، لأنَّ الأبدي لا يكون منقضيا، بل لا يزال موجودا، وإن كان الثاني فجملة المنقضيات ملحوقة بالعدم، وما كان ملحوقاً بالعدم لم يكن أبديا؛ لأنَّ الأبدي هو ما لا يلحقه العدم، كما أنَّ الأزلي ما لا يسبقه العدم» كان الجواب عن قول هذا القائل بأن

٣/٥٨ يقال: الأبدي / هو جنس الحوادث المنقضية، لا واحد واحد منها، والجنس لا يلحقه العدم وإنْ لحق آحاده، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ۝﴾ [ص:٥٤] وقال

تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد:٣٥] فالدائم: هو الجنس، وكذلك الذي لا نفاد له هو الجنس، لا كل واحد من أعيان الرزق والمأكولات.

[نُقول أخرى عن الآمدي]

وقد أورد الآمدي على نفسه سؤالا وأجاب عنه، فقال[1]: «**قولكم: إن لم يوجد شيء منها في الأزل فلها أول وبداية؛ فنقول: لا يلزم من كون كل واحدٍ من العلل والمعلولات غير موجود[2] في الأزل أنْ تكون الجملة غير أزلية؛ فإنَّه لا يلزم من الحكم على الآحاد أن يكون حكماً على الجملة، بل جاز أن يكون كل واحدٍ من آحاد الجملة غير أزلي، والجملة أزلية، بمعنى تعاقب آحادها[3] إلى غير النهاية**».

وقال في الجواب عن هذا[4]: «قلنا: إذا كان كل واحد من الآحاد لا وجود له في الأزل، وهو بعض الجملة؛ فليس بعض من أبعاض الجملة يكون موجوداً في الأزل، وإذا[5] لم يكن شيء من الأبعاض موجوداً في الأزل، فالجملة غير موجودة في الأزل[6] فإنَّه لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها». / ٣/ ٥٩

---

(١) بعد كلامه السابق بصفحات قليلة في: أبكار الأفكار، (١/ ١٥٧)، نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٤) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): غير موجودة.

(٣) أبكار: بمعنى تعلقت آحادها.

(٤) بعد كلامه السابق بصفحات في: أبكار الأفكار، (١/ ١٦٧-١٦٨) (ص٢٦) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٥) أبكار: فإذا.

(٦) ما بين ا لمعقوفتين من نسختي أبكار ليتضح المعنى.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائل أن يقول: قوله: «لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها» أيعني به وجود أبعاضها معها؟ أو وجود أبعاضها ولو كانت متعاقبة؟

أما الأول فلا يصح؛ لأنَّ ما فرض متعاقباً لا يمكن أن تكون أبعاضه موجودة معه، وليس له وجود مجتمع في زمن واحد، حتى يمكن اجتماع أبعاضه معه، بل وجود أبعاضه -وهو متعاقب مع جملته- جمع بين النقيضين.

وإن عنى به وجودَ أبعاضها كيفما كان، فيقال له: هذا صحيح، والمنتفي إنما هو وجود شيء من أبعاضها في الأزل، ولا يلزم من انتفاء كون الواحد من أبعاضها قديما أزلياً أن لا يكون موجوداً، فإذا كان وجود الجملة موقوفاً على وجود أبعاضها فوجود أبعاض المتعاقب ممكن، وإن قال: «إن وجود الجنس المتعاقب الذي هو قديم أزلي أبدي موقوفٌ على كون الواحد من آحاده قديماً أزليا أو أبديا» فهذا محل النزاع.

فتبين أنَّ الجواب فيه مغلطة، وحقيقة الجواب أنَّه يجب الحكم على الجملة بما يحكم به على أفرادها، وقد بين هو وغيره فساد هذا / الجواب، فإنَّه إذا لم يكن بعض الجملة أزليا كان ذلك سلباً للأزلية عن أفراد الجنس، ونفي الأزلية هو لحدوث؛ فيصير معنى الكلام: إذا كان كل واحد من الأفراد أو الأبعاض المتعاقبة حادثاً وجب أن يكون الجنس المتعاقب حادثاً، وقد عرف فساد هذا الكلام. ٣/ ٦٠

وأبو الحسن الآمدي وغيره أدخلوا هذه المقدمة -أعني منع العلل المتعاقبة- في إثبات واجب الوجود، ولا حاجة بهم إليها، وهي مبنية على مقدمتين، إحداهما: أنَّ

العلة قد تتقدم المعلول، وقد ذكر هو في كتابه المسمى ب «دقائق الحقائق» نقيضَ ما ذكره هنا في كتابه المسمى «أبكار الأفكار» وذكر في إثبات واجب الوجود هذه الطريقة التي تقدَّمت حكايتها عنه، وقال فيها: إن كانت العلل والمعلولات غير متناهية، فإمَّا أن تكون متعاقبة أو مَعاً، لا جائز أن يقال بالأول؛ إذ قد بينا امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فيما تقدم».

والذي قاله فيما تقدم هو أن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه علة لمعلوله، ولا كون المعلول معلولا، إلى سبق العدم، فإنَّ ما كان من / المعلولات الوجودية مسبوقا بالعدم: ٣/ ٦١ إما أن يكون وجوده بإيجاد العلة له في حال وجوده، أو في حال عدمه، لا جائز أن يكون ذلك له في حال عدمه؛ لامتناع اجتماع الوجود والعدم، فلم يبق إلاَّ أن يكون موجِدا له في حال وجوده، لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده، بل بمعنى أن ما قدر له من الوجود غير مستغن عن العلة، بل يستند إليها، ولولاها لما كان، وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم أو غير مسبوق بالعدم.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذه الحجة هي حجة ابن سينا وأمثاله، على أنَّ المعلول يكون مع العلة في الزمان، وهي حجة فاسدة، وبتقدير صحتها لا تنفع الآمدي في هذا المقام؛ فإنَّ الناس لهم في مقارنة المعلول لعلته التامة والمفعول لفاعله[1] ثلاثة أقوال:

أقوال الناس في مقارنة المعلول لعلته الثانية

(١) ص، ض، ط، ه: والمفعول لفاعليته (رشاد).

قيل: يجب أن يقارن الأثر للمؤثر ولتأثيره، بحيث لا يتأخر الأثر عن التأثير في الزمان، فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه، وهذا قول هؤلاء الدهرية، القائلين بأنَّ العالم قديم عن موجب قديم، وقولهم أفسد الأقوال الثلاثة، وأعظمها تناقضاً، فإنَّه إذا كان الأثر كذلك لزم أن لا يحدث في العالم شيء؛ فإنَّ العلة التامة إذا كانت تستلزم مقارنَةَ معلولها لها في الزمان، وكان الرب علة تامة في الأزل -لزم أن يقارنه / كل معلول، وكل ما سواه معلول له: إمَّا بواسطة، وإمَّا بغير واسطة، فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء. ٣/ ٦٢

وأيضا، فما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفتقر إلى علة تامة مقارنة له؛ فيلزم تسلسل علل، أو تمام علل ومعلولات في آن واحد، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء. وإن قدر أنَّ الرب لم يكن علة تامة في الأزل بطل قولهم.

وقيل: بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر التام، كما يقوله أكثر أهل الكلام، ويلزم من ذلك أن يصير المؤثر مؤثراً تاما، بعد أن لم يكن مؤثراً تاما، بدون سبب حادث، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام، وأن الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام.

وهذا قول كثير من أهل الكلام، منهم من يقول: القادر يرجح أحد المقدورين بلا مرجح.

ومنهم من يقول: بل يرجح بالإرادة القديمة الأزلية.

ومن هؤلاء وهؤلاء من يقول: بل يرجح مع كون الرجحان أوْلى لا مع وجوبه، وهو قول محمود الخوارزمي من الأولين، وهو قول محمد بن الهيصم الكرامي وغيره من الآخرين؛ فإنَّ الكرامية مع الأشعرية والكلاَّبية يقولون: المرجح هو الإرادة القديمة

الأزلية، ويقولون: إنَّ الإرادة لا توجب المراد. لكن منهم من يقول: من شأن الإرادة أن ترجح بلا مزية للترجيح، بل مع تساوي الأمرين، كما / تقوله الأشعرية، ومنهم من يقول: ترجح أولوية الترجيح، وهذا قول الكرامية[1]. ٣/ ٦٣

والقول الثالث: أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه، لا معه في الزمان، ولا متراخيا عنه[2]، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل:٤٠] وعلى هذا فيلزم حدوث كل ما سوى الرب؛ لأنه مسبوق بوجود التأثير، ليس زمنه زمن التأثير، والقادر المريد يستلزم مع وجود القدرة والإرادة وجود المقدور المراد، والقدرة والإرادة حاصلان قبل المقدور المراد، ومع وجود المقدور المراد مستلزمان له، وهذا قول أكثر أهل الإثبات.

وعلى هذا فيجب الفرق بين وجود العلة والفاعل والمؤثر عند وجود الأثر في الزمان، فإنَّ هذا لا بد منه، وبين وجود العلة التي هي الفعل والتأثير في الزمان، فإنَّ هذا هو الذي يتعقبه المفعول المعلول الذي هو الأثر.

ومن الناس من فرق بين تأثير القادر المختار، وتأثير العلة الموجبة، فزعم أنَّ الأول لا يكون إلاَّ مع تراخي الأثر، والثاني لا يكون إلاَّ مع مقارنة الأثر للمؤثر. / ٣/ ٦٤

(١) في (ص)، (ط) اختلاف كما يلي: «بلا مزية للترجيح، ومنهم من يقول: ترجح مع تساوى الأمرين، كما تقوله الأشعرية، أو كونه الراجح، وهذا قول الكرامية» (رشاد).

(٢) في هامش (هـ) أمام هذا الموضع كتب ما يلي: «وهذا هو الصواب، ولهذا يقال: طلقتُ المرأة فطلقت وعتقت العبد فعُتق. فالعتق والطلاق عند وقت التطليق والاعتاق لا يقترن به ولا يتراخى عنه». ووجدت أن هذه العبارة وردت في الأصل بعد هذا الموضع (رشاد).

وهذا أيضاً غلط؛ فإنَّ الأدلة الدالة توجب التسوية لو قُدر أنَّه يمكن أن يكون المؤثر غير قادر مختار، فكيف إذا كان ذلك ممتنعا؟

وكون المعلول والمفعول لا يكون مفعولاً معلولاً إلا بعد عدمه هو من القضايا الضرورية التي اتفق عليها عامة العقلاء من الأولين والآخرين، وكل هؤلاء يقولون ما كان معلولاً يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلاَّ حادثاً مسبوقا بالعدم.

وممن قال ذلك أرسطو وأتباعه، حتى ابن سينا وأمثاله صرحوا بذلك. لكن ابن سينا تناقض مع ذلك، فزعم أنَّ الفلك هو قديم أزلي، مع كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم. وهذا مخالف لما صرح به هو، وصرح به أئمته وسائر العقلاء، وهو مما أنكره عليه ابن رشد الحفيد، وبيَّن أنَّ هذا مخالف لما صرح به أرسطو وسائر الفلاسفة[1]، وأنَّ هذا لم يقله أحدٌ قبله.

وأرسطو لم يكن يقسم الوجود إلى واجب وممكن، ولا يقول: إنَّ الأول موجب بذاته للعالم، بل هذا قول ابن سينا وأمثاله، وهو -وإن كان أقرب إلى الحق مع فساده وتناقضه- فليس هو قول سلفه، بل قول أرسطو وأتباعه: إنَّ الأول إنما افتقر إليه الفلك لكونه يتحرك للتشبه به، لا لكون الأول علة فاعلة له.

٣/ ٦٥ وحقيقة قول أرسطو وأتباعه: أنَّ ما كان واجب الوجود فإنَّه / يكون مفتقراً إلى غيره، فيكون جسماً مركباً حاملاً للأعراض، فإن الفلك عندهم واجب بذاته، وهو

---

(١) في هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع ما يلي: «حتى الفارابي أيضاً وغيره فلم يتناقضوا كابن سينا» (رشاد).

كذلك، كما قد بُسط كلامهم والرد عليهم في غير هذا الموضع، وبُيِّن ما وقع من الغلط في نقل مذاهبهم، وأن أتباعهم صاروا يحسنون مذاهبهم، فمنهم من يجعل الأول محدِثا للحركة بالأمر، وليس هذا قولهم، فإن الأول عندهم لا شعور له بحركة ولا إرادة[1]، وإنما الفلك يتحرك عندهم للتشبه به؛ فهو يحركه كتحريك الإمام للمؤتم به، أو المعشوق لعاشقه، لا تحريك الآمر لمأموره كما يزعمه ابن رشد وغيره.

ومنهم من يقول: بل هو علَّة مبدعة فاعلة للأفلاك، كما يقوله ابن سينا وأتباعه، وليس هذا أيضا قولهم.

ولكن كثير من هؤلاء المتأخرين لا يعرفون من مذاهب الفلاسفة إلاَّ ما ذكره ابن سينا، كابي حامد الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم، ويذكرون ما ذكره ابن سينا من حججه، كما ذكره الآمدي في هذا الموضع، حيث قال: «إن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه علة إلى سبق العدم؛ لأن تأثير العلة في المعلول إنما هو في حال وجود المعلول». / ٣/٦٦

فيقال لهم: ليس في هذا ما يدل على أنَّ المعلول يجوز أن يكون قديماً أزليا غير مسبوق بالعدم، بل قولكم: «وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقاً بالعدم، أو غير مسبوق» دعوى مجردة.

فتبين أن ما ذكره الآمدي وغيره من امتناع الافتراق بين العلة والمعلول في الزمن، ووجوب مقارنتهما في الزمن، من أضعف الحجج، بل ما ذكره لا يدلُّ على جواز الاقتران، فضلاً عن أن يدل على وجوب الاقتران، بل غاية ما ذكره أنَّ سبق العدم ليس

---

(١) ص، ض، ط: بالحركة والإرادة (رشاد).

بِشرط في إيجاد العلة، ولا يلزم من كونه ليس بشرط وجوبُ الاقتران، بل قد يقال بجواز الاقتران، وجواز التأخير.

وحينئذ فلقائل أن يقول: هذا الذي ذكرته، وإنْ كان باطلاً، كما قد بُسط في غير هذا الموضع، وبُيِّن فيه أنَّ للناس في هذا المقام ثلاثة أقوال:

٣/ ٦٧ قيل: يجوز أن يقارن المعلول العلة في الزمان، فيقترن الأثر / بالمؤثر في الزمان، كما يقوله ابن سينا[1] ومتابعوه.

وقيل: بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر وتأثيره، كما يقوله أكثر المتكلمين.

وقيل: بل الأثر يتعقب التأثير، ولا يكون معه في الزمان، ولا يكون متراخيا عنه، وهذا هو الصواب، كما قال تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل:٤٠] ولهذا يقال: طلقتُ المرأة فطلقت، وأعتقتُ العبد فعتق، فالعتق والطلاق عقب التطليق والإعتاق، لا يقترن به ولا يتأخر عنه.

وبُيِّن أن من قال باقتران الأثر بالمؤثر كما يقوله هؤلاء المتفلسفة، فإن ذلك يستلزم أن لا يكون لشيء من الحوادث فاعل، ويستلزم أن لا يحدث شيء في العالم، ومن قال بالتراخي فقوله يستلزم أن المؤثر التام لا يستلزم الأثر، بل يحدث الحادث بلا سبب حادث، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

---

(١) بعد كلمة ابن سينا بياض بمقدار كلمتين في (ص)، (ط) وكتب أمام هذا الموضع في هامش (ط) ما يلي: «هذا البياض منقول من خط شيخ الإسلام المصنف رحمه الله على هامش الأصل، وقد ذهب بعض الخط فتركته بياضا، والله المسئول أن ييسر إتمامه بفضله ومنه» (رشاد).

والمقصود هنا أنَّ هذا الجواب الذي ذكره هو مأخوذ من كلام ابن سينا، وهو مع فساده غايتُه أنَّ المعلول يجوز أن يقارن وجودُه وجودَ / العلة، لا يجب أنْ يكون مسبوقاً بالعدم مع وجود العلة، وليس في هذا بيان أنَّه يمتنع تأخر وجوده عن وجود العلة. ٣/ ٦٨

والأقسام الممكنة ثلاثة: إما أن يقال بوجوب المقارنة، أو بوجوب التأخر، أو بجواز الأمرين؛ وما ذكرته لا يدلُّ على شيء من ذلك، ولو دلَّ فإنما يدلُّ على جواز الاقتران، لا على وجوبه، وأنت فيما ذكرته هناك جوّزت تأخر المعلول، فلا منافاة بين الأمرين.

وذلك أن غاية ما ذكرته أنَّ المؤثر -أي: المعلول الذي هو المصنوع المفعول- إمَّا أن تكون تأثيراته قديمة كواجب الوجود، وذلك لا ينفي أنْ يكون التأثير يه هو الإحداث؛ فإنَّ فاعل هذه الحادثات تأثيره فيها في حال الوجود مع كونها محدثة، فليس كون التأثير فيها في حال وجودها مما ينفي أنه لا بد أن تكون محدثة.

وقولك: «إذا كان التأثير فيها في حال وجودها فلا فرق بين أن يكون وجودها مسبوقاً بالعدم، أو غير مسبوق» دعوى مجردة؛ لاستواء الحالين. والعقلاء يعلمون -بضرورة عقلهم- أنَّ المبدع الفاعل لا يعقل أنْ يبدع القديم الأزلي الذي لم يزل موجودا، وإنما يعقل إبداع ما لم / يكن ثم كان، بل العقلاء متفقون على أن الممكن الذي يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلاَّ حادثاً بعد عدمه، ولا يكون قديما أزليا. ٣/ ٦٩

وهذا مما اتفق عليه الفلاسفة مع سائر العقلاء، وقد صرّح به أرسطو وجميع أتباعه، حتى ابن سينا وأتباعه، ولكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا؛ فادعوا في موضع آخر أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه قد يكون قديما أزليا، ومَنْ قبله من الفلاسفة -حتى الفارابي- لم يدعو ذلك؛ ولا تناقضوا. وقد حكينا أقوالهم في غير هذا الموضع.

وأما المقدمة الثانية التي بَنَوْا عليها امتناع العلل المتعاقبة، فهي مبنية على امتناع حوادث لا أول لها، والمتفلسف لا يقول بذلك، فلم يمكنهم أن يجعلوها مقدمة في إثبات واجب الوجود.

و التحقيق أنه لا يحتاج إليها، بل ولا يحتاج في إثبات واجب الوجود إلى هذه الطريقة، كما قد بيّنا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع.

وهؤلاء تجدهم -مع كثرة كلامهم في النظريات والعقليات، وتعظيمهم للعلم الإلهي الذي هو سيد العلوم وأعلاها، وأشرفها وأسناها- لا يحققون ما هو المقصود منه، بل لا يحققون ما هو المعلوم لجماهير الخلائق، وإن أثبتوه طوّلوا فيه الطريق مع ٣/ ٧٠ إمكان تقصيرها، بل قد يورثون الناس شكًّا فيما هو معلوم لهم بالفطرة الضرورية. /

والرسل صلوات الله عليهم وسلامه بُعِثوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بإفسادها وتغييرها. قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ۞ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الروم:٣٠-٣٢].

وفي الصحيحين عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه ويُنصِّرانه ويُمجِّسانه، كما تُنْتَجُ البهيمةُ بهيمةً جَمْعَاء، هل تُحِسُّون فيها من جدعاء؟» ثم قال أبو هريرة: اقرأوا إن شئتم ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾. قالوا: يا رسول الله، أرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟ فقال: «الله ٣/ ٧١ أعلم بما كانوا عاملين»[1]. /

---

(١) رواه البخاري (١٢٩٣)، ومسلم (٢٦٥٨) واللفظ لمسلم.

وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «يقول الله تعالى: إني خلقت عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين، وحرّمت عليهم ما أحللت لهم، وأمَرَتْهُم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا»[١].

فالإقرار بالخالق سبحانه وتعالى، والاعتراف بوجود موجود واجب الوجود قديم أزلي، كما أنه مركوز في الفطرة مستقرٌّ في القلوب، فبَراهينُه وأدلته متعددة جدًّا، ليس هذا موضعها، وهؤلاء عامةُ ما يذكرونه من الطرق: إمَّا أن يكون فيه خلل، وإما أن يكون طويلاً كثير التعب، والغالب عليهم الأول.

[إثبات الرازي للصانع بخمسة مسالك]

فالرازي أثبت الصانع بخمسة مسالك[٢]، وهي كلها مبينة على مقدمة واحدة.

الأول[٣]: الاستدلال بحدوث الذوات **كالاستدلال بحدوث الأجسام المبني على حدوث الأعراض كالحركة والسكون، وامتناع ما لا / نهاية له -وهذا طريق المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية كأبي المعالي-**[٤]، بناء على أنَّ أجسام العالم محدثة، وكل محدَث فله محدِث. ٣/ ٧٢

---

(١) رواه مسلم (٢٨٦٥).

(٢) وهذا في كتابه نهاية العقول في دراية الأصول ومنه نسختان خطيتان في دار الكتب الأولى رقم (٧٤٨) والثانية طلعت علم الكلام رقم (٥٦٥) (رشاد).

(٣) انظر المسلك الأول في: نهاية العقول (١/ ٨٥-٩٣) نسخة دار الكتب رقم (٧٤٨) (ص٨٦-٩٤) نسخة طلعت رقم (٥٦٥) (رشاد).

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ، وأثبته عن (هـ))رشاد).

[تعليق ابن تيمية]

أمَّا المقدمة **الأولى** فقد تبيَّن كلامهم فيها، ومناقضة بعضهم بعضا، وأنهم التزموا لأجلها: إما جَحْدَ صفات الله وأفعاله القائمة به، وإما جحد بعض ذلك، وأنهم اشترطوا في خلق الله تعالى للعالم ما ينافي خلق العالم، فسلطوا عليهم أهل الملل والفلاسفة جميعا.

وأما الثانية فهي أظهر وأعرف وأبْدَه في العقول من أن تحتاج إلى بيان، فبنوها على أنَّ كل محدث فهو ممكن الوجود، وأنَّ الممكن يحتاج في وجودِه إلى مؤثر موجود، وكل من هاتين المقدمتين صحيحة في نفسها، مع أنَّ القول بافتقار المحدَثِ إلى المحدِثِ أبْيَن وأظهر في العقل من القول بافتقار الممكن إلى المؤثر الموجود؛ فبتقدير بيانهم للمقدمتَيْن يكونون قد طوَّلوا وداروا بالعقول دورة تُبْعِد على العقول معرفة الله تعالى والإقرار بثبوته، وقد يحصل لها في تلك الدورة من الآفات ما يقطعها عن المقصود؛ فكانوا كما قيل لبعض الناس: أين أذنك؟ فرفع يده وأدارها على رأسه، ومدها وتمطّى، وقال: هذه أذني، وكان يمكنه أن يشير إليها بالطريق المستقيم القريب، ويقول: هذه أذني. وهو كما قيل:

٣/ ٧٣ أقام يعمل أياما رويته وشبه الماء بعد الجهد بالماء /

وهو نظير ما يذكر عن يعقوب بن اسحاق الكندي فيما حكاه عنه السيرافي من قوله: هذا من باب فقد عدم الوجود، وفقد عدم الوجود هو الوجود، فكيف وقد ذكروا في افتقار الممكن إلى الواجب بنفسه مع ظهوره وبيانه، كما قد بيناه في غير هذا الموضع: ما هو نقيض المقصود: من التعليم، والبيان، وتحرير الأدلة والبراهين. وقد تكلمنا على تقرير ما يتعلق بهذا المقام في غير هذا الموضع.

قال الرازي[(١)]: «المسلك الثاني: الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع سبحانه وتعالى، وهو عمدة الفلاسفة. قالوا: الأجسام ممكنة، وكلُّ ممكن فلا بدَّ له من مؤثر. أمَّا بيان كونها ممكنة، فبالطريق المذكورة[(٢)] في مسألة الحدوث[(٣)]، وأما بيان أن الممكن[(٤)] لا بد له من مؤثر فبالطريق المذكورة هنا»[(٥)].

[تعليق ابن تيمية]

قلت: وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة، / وليست طريقة أرسطو والقدماء من الفلاسفة. وابن سينا كان يعجب بهذه الطريقة ويقول: إنه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود، من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة، كما فعل أسلافه الفلاسفة. ولا ريب أنَّ طريقته تثبت وجوداً واجباً لكن لم تثبت أنه مغاير للأفلاك إلاَّ ببيان إمكان الأجسام، كما ذكره الرازي عنهم. وإمكان الأجسام هو مبنى على توحيدهم المبنى على نفي صفات الله تعالى، كما تقدم التنبيه عليه. وهو من أفسد الكلام، كما قد بين ذلك في غير موضع. ٣/ ٧٤

ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد، كصاحب «الفصوص» وأمثاله الذين حقيقة قولهم: تعطيل الصانع بالكلية، والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الإلهية.

---

(١) في كتابه نهاية العقول (١/ ٩٣) نسخة رقم (٧٤٨) (ص٩٤) نسخة طلعت رقم (٥٦٥) (رشاد).

(٢) نهاية العقول: نسخة طلعت رقم (٥٦٥): المذكور.

(٣) نهاية العقول: المذكورة (المذكور) في المسلك الثاني من مسألة الحدوث.

(٤) نهاية العقول: وأما بيان كونها أن الممكن.

(٥) نهاية العقول: فبالطريق المذكور في الطريقة الأولى من هذه المسألة.

قال[١]: «المسلك الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع، سواء كانت الأجسام واجبة وقديمة، أو ممكنة وحادثة»[٢].

٣/ ٧٥ **قال[٣]: «وتقريره أن يقال[٤]: اختصاص كل جسم بما له من / الصفات: إمَّا أن يكون لجسميته، أو لما يكون حالاً في الجسمية، أو لما يكون محلا لها[٥]، أو لما يكون حالا فيها ولا محلا لها. وهذا القسم الأخير: إمَّا أن يكون جسماً أو جسمانيا[٦]، أو لا جسما ولا جسمانيا. وتبطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير بما مر تقريره في إثبات المسلك الأول في مسألة حدوث العالم»[٧].**

[تعليق ابن تيمية]

قلت: وهذا هو القول بتماثل الأجسام وأن تخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر إلى مخصص، والقول بتماثل الأجسام، في غاية الفساد، والرازي نفسه قد بَيَّن بطلان

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة في: نهاية العقول، (١/ ٩٣-٩٤) نسخة رقم (٧٤٨) (ص٩٤-ظ٩٤) نسخة طلعت رقم (٥٦٥).

(٢) نهاية العقول: سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة قديمة أو حادثة، هـ: سواء أكانت الأجسام واجبة قديمة أم ممكنة وحادثة.

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة، (١/ ٩٤) (ظ٩٤) نسخة طلعت.

(٤) نهاية العقول: أن نقول.

(٥) نهاية العقول: لهما.

(٦) كتب في هامش (ط) ما يلي: الجسم هو المركب، والجسماني هو الداخل في الجسم، (رشاد).

(٧) نهاية العقول: الأخير وتمام تقريره في أثناء نسخة طلعت: في إثبات المسلك الأول في مسألة الحدوث، والله أعلم.

ذلك في غير موضع. وهذا الذي أحال عليه ليس فيه إلاَّ أنَّ الجسم لا يكون اختصاصه بالحيِّز واجباً، بل جائزا. وبتقدير ثبوت هذا في التحيز لا يلزم مثله في سائر الصفات.

وما ذكره من الدليل لا يصح؛ وذلك أنَّه قال: «**اختصاصه بذلك إن كان واجبا**[1]: **فإمَّا أن يكون الوجوب**[2] **لنفس / الجسمية، أو لأمر عرض**[3] **للجسمية، أو لأمر الجسمية عرضت له**[4]**، أو لأمر غير عارض لها، ولا معروض لها**[5]. **والأول يوجب اشتراك الأجسام في تلك الصفة**[6]**، وإن كان لعارض: فإمَّا أن يكون ممتنع الزوال، وهو اللازم، أو ممكن الزوال، وهو العارض، فإنَّ العرضي في اصطلاحهم أعم من العارض**[7]**؛ فإن كان ممتنع الزوال: فإن كان الامتناع لنفس الجسمية عاد الإشكال الأول**[8]**، وإن كان لغيرها أفضى إلى التسلسل**[9]**، وإن كان لمعروض** ٣/ ٧٦

---

(١) كلام الرازي السابق يوضح ما يلي ولذلك سأنقل نص كلامه حتى هذا الموضع: «بيان أن الأكوان حادثة أن كل كون يصح عليه العدم أن كل متحيز اختص بحيز، فإما أن يكون اختصاصه بذلك الحيز واجباً أو جائزاً، فإن كان واجباً.. ».

(٢) نهاية العقول: ذلك الوجوب.

(٣) نهاية العقول: عارض.

(٤) نهاية العقول: أو لأمر الجسمية عارضة له، ق. م: أو لأمر عرضت له الجسمية.

(٥) نهاية العقول: غير عارض للجسمية ولا الجسمية عارضة له.

(٦) نهاية العقول: فإن كان لنفس الجسمية وجب اشتراك الأجسام كلها في وجوب الحصول في ذلك الحيز لاشتراكها بأسرها في الجسمية ولوجوب اشتراك المتماثلات في جميع اللوازم.

(٧) نهاية العقول: وإن كان لأمر عارض للجسمية فذلك العارض إما أن يكون ممتنع الزوال أو ممكن الزوال.

(٨) نهاية العقول: فإن كان ممتنع الزوال فإما أن يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية فيعود اللازم المذكور.

(٩) نهاية العقول: أو لغيرها فيكون الكلام فيه كالكلام في الأول فيفضى إما إلى التسلسل أو إلى المحال المذكور، وإن كان ممكن الزوال فهو المقصود.

الجسمية لم يصح[(١)]؛ لأنَّ المعقول من الجسمية الذهاب[(٢)] في الجهات، فلو كان في محل لكان ذلك المحل يجب أن يكون ذاهباً في الجهات[(٣)]، فيكون محل الجسمية جسما[(٤)]، لأنه إن لم يكن ذاهبا في الجهات لم / يكن له اختصاص بالحيز، فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز في محل غير مختص بالحيز، وإذا كان محله ذاهباً في الجهات كان جسما، وحينئذ فالقول في اختصاصه بذلك الحال فيه كالقول في الحيز لا يجوز أنْ يكون للجسمية أو لوازمها، بل لأمر عارض ممكن الزوال؛ فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال، وهو المقصود»[(٥)]. ٣/ ٧٧

قلت: ولقائل أن يقول: هذا الدليل مبني على تماثل الأجسام، وأكثر العقلاء على خلافه، وقد قرر الرازي في موضع آخر أنها مختلفة لا متماثلة. وهو مبني أيضاً على الكلام في الصورة والمادة، ونحو ذلك مما ليس هذا موضع بسط الكلام فيه، لكن يبين فساده ببيان موضع المنع في مقدماته.

قوله: «**إن كان الامتناع لغير الجسمية أفضى إلى التسلسل**» ممنوع؛ فإنَّ الأجسام إذا كانت مشتركة في مسمَّى الجسمية، وقد اختص بعضها عن بعض بصفات أخرى، لم يجب في ذلك التسلسل، كما في سائر الأمور التي تشترك في شيء وتفترق في شيء،

---

(١) نهاية العقول: وإن كان لمعروض الجسمية -وهو القسم الثالث المذكور في هذه الدلالة- فنقول: ذلك محال.

(٢) نهاية العقول: الامتداد.

(٣) نهاية العقول: فلو كان ذلك حالا في محل، لكان ذلك المحل إما أن يكون له ذهاب في الجهات أو لا يكون.

(٤) نهاية العقول: فإن كان الأول كان محل الجسمية جسماً.

(٥) العبارات الأخيرة مختلفة عما في نهاية العقول وإن اتفقت في المعنى تقريباً.

فالمقادير والحيوانات إذا اشتركت في مسمى القدر والحيوانية، واختصَّ بعضها عن بعض بشيء آخر لازم له؛ لم يلزم التسلسل، سواء قيل بتماثل الأجسام أو اختلافها، فإنَّه إن قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لها لا توجد في الآخر، كسائر الحقائق المختلفة، وإن قيل بتماثلها كتماثل أفراد النوع، فالموجب لوجود كل فرد من تلك / الأفراد هو الموجب لصفاته اللازمة له، لا تفتقر صفاته اللازمة له إلى موجب غير الموجب لذاته، وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع، وبُيِّن فيه فساد ما يقوله المنطقيون: من أنَّ اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة، ونحو ذلك؛ فإنهم بنوه على أنَّ للحقيقة الموجودة في الخارج سبباً غير سبب وجودها، وهذا غلط لا يستريب فيه مَنْ فهمه، مع أنه لا حاجة بنا هنا إلى هذا، بل نقول: مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسماً أو متحيزاً أو موصوفاً أو مقدراً أو غير ذلك، لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له، وليس إذا احتاج اختصاصه بالحيِّز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصص له مخصص آخر، بل المشاهد خلاف ذلك؛ فإن اختصاص الأجسام المشهودة بأحيازها ليس للجسمية المشتركة، بل لأمر يخصها، هو من لوازمها، بمعنى أنَّ المقتضى لذاتها هو المقتضى لذلك اللازم. ٣/ ٧٨

وأيضا، فقوله: «**إن كان الامتناع لمعروض الجسمية فهو محال**» ممنوع.

وقوله: «لأن المعقول من الجسمية الامتدادُ في الجهات فمحله لا بدَّ أن يكون له ذهاب في الجهات».

يقال له: محلّ الامتداد في الجهات هو الممتد في الجهات، كما أنَّ محل التحيز هو المتحيز، ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل / العريض العميق، ومحل المقدار هو المقدر، وكذلك محل الحياة والعلم والقدرة هو الحي العليم القدير، وكذلك محل ٣/ ٧٩

السواد والبياض هو الأسود والأبيض. وهذا في كلِّ ما يوصف بصفة؛ فمحل الصفة هو الموصوف، وهكذا جميع مسميات المصادر وغيرها من الأعراض محلُّها الأعيان القائمة بنفسها؛ فإذا كانت الجسمية هي الامتداد في الجهات التي هي الطول والعرض والعمق مثلاً، كان محلها هو الشيء الممتد في الجهات الذي هو الطويل العريض العميق وحينئذ فمحلها له اختصاص بالحيز، ويكون ذلك المعروض للجسمية الذي هو محل لها الممتد في الجهات هو المقتضى لاختصاصه بما اختص به من الصفات اللازمة، وهو مستلزم لذلك، كما هو مستلزم للامتداد في الجهات؛ فجنس الجسم مستلزم لجنس الامتداد، وجنسِ الأعراض والصفات؛ فالجسم المعين هو مستلزم للامتداد المعين في الجهات المعينة، ومستلزم للصفات المعينة التي يقال: إنها لازمة له، حتى إنَّه متى قدر عدم تلك اللوازم فقد تبطل حقيقته؛ فالموجب لها هو الموجب لحقيقته، وهذا مطّرد في كل ما يقدَّر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها، كالحيوانية والناطقية للإنسان، وكذلك الاغتذاء والنمو للحيوان والنبات مثلا، فإن كون النبات نامياً متغذيا هو صفة لازمة له، لا لعموم كونه جسما، ولا لسبب غير حقيقته التي يختص بها، بل حقيقته مستلزمة / ٣/ ٨٠ لنموه واغتذائه، وهذه الصفات أقرب إلى أن تكون داخلة في حقيقته من كونه ممتدًّا في الجهات، وإن كان ذلك أيضاً لازما له؛ فإنا نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في أنها متحيزة ممتدة في الجهات، كما أنها مشتركة في أنها موصوفة بصفات قائمة بها، وفي أنها حاملة لتلك الصفات، وما به افترقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت، فالصفاتُ الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينةِ بعضها لبعض أعظمُ مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها لبعض؛ فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول: إنَّ الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها، وسائر الصفات عارضة لها، تفتقر إلى سبب غير الذات.

ومن يقول باختلافها يقول: بل المقدارية للجسم والتحيزية للمتحيز، كالموصوفية للموصوف، واللونية للملون، والعرضية للعرض، والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها، ونحو ذلك، ومعلوم أنَّ الموجودَيْن إذا اشتركا في أنَّ هذا قائم بنفسه وهذا قائم بنفسه: لم يكن أحدهما مِثْلاً للآخر، وإذا اشتركا في أن هذا لون وهذا لون، وهذا طعم وهذا طعم، وهذا عرض وهذا عرض: لم يكن أحدهما مثلا للآخر، وإذا اشتركا في أن هذا موصوف وهذا موصوف: لم يكن أحدهما مثلا للآخر، وإذا اشتركا في أن لهذا مقداراً ولهذا مقداراً، / ولهذا حيزاً ومكاناً ولهذا حيزاً ومكاناً: كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلهما؛ لأنَّ الصفة للموصوف أدخل في حقيقته من القدر للمقدر، والمكان للمتمكن، والحيز للمتحيز، فإذا كان اشتراكهما فيما هو أدخل في الحقيقة لا يوجب التماثل، فاشتراكهما فيما هو دونه في ذلك أولى بعدم التماثل. والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع. ٣/ ٨١

والمقصود هنا: التنبيه على مجامع ما أثبتوا به الصانع.

قال الرازي[(١)]: «المسلك الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع تعالى، مثل صيرورة[(٢)] النطفة المتشابهة الأجزاء إنساناً، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثة، والعبد غير قادر عليها، فلا بدَّ من فاعل آخر، ثمَّ من ادّعى العلم بأن حاجة المحدَث[(٣)] إلى الفاعل ضروري ادعى الضرورة هنا، ومن استدلَّ على ذلك بالإمكان أو بالقياس على حدوث الذوات، فكذلك يقول أيضا في حدوث الصفات[(٤)]».

---

(١) في نهاية العقول (١/ ٩٤) (نسخة رقم ٧٤٨) = ظ٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥). رشاد.

(٢) نهاية العقول: على وجود الصانع، ولنفرض الكلام في أعراض لا يقدر عليها البشر مثل الصيرورة.

(٣) نهاية العقول: ثم إن من ادعى أن العلم بحاجة المحدث.

(٤) نهاية العقول: الضرورة ها هنا، ومن بنى ذلك إما على الإمكان أو على القياس في حدوث الذوات فكذلك يفعل أيضاً في حدوث الصفات.

٣/ ٨٢ **قال**[1]: «**والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات، وبين / الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضي أن لا يكون الفاعل جسماً، والثاني لا يقتضي ذلك**».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة في القرآن، وهي التي جاءت بها الرسل، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها وجماهير العقلاء من الآدميين، فإن الله سبحانه يذكر في آياته ما يحدثه في العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان، وغير ذلك من الحوادث، ويذكر في آياته خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، ونحو ذلك، لكن القائلون بإثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم يسمُّون هذا استدلالاً بحدوث الصفات، بناءً على أنَّ هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تُحدث ذواتها، بل الجواهر والأجسام التي كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها بتقدير حدوثها، ولا تزال موجودة، وإنَّما تغيرت صفاتها بتقدير حدوثها كما تتغير صفاتُ الجسم إذا تحرَّك بعد السكون، وكما تتغير ألوانه، وكما تتغير أشكاله. وهذا مما ينكره عليهم جماهير العقلاء من المسلمين وغيرهم. / ٣/ ٨٣

وحقيقة قول هؤلاء الجهمية والمعتزلة ومَنْ وافقهم من الأشعرية وغيرهم: أنَّ الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئا، ولا يتكلم بمشيته وقدرته ثم إنه أبدع جواهر من غير فعل يقوم به، وبعد ذلك ما بقي يخلق شيئا، بل إنما تحدث صفات تقوم بها، ويدعون أن هذا قول أهل الملل: الأنبياء وأتباعهم، وبينهم وبين الفلاسفة في مثل هذا نزاع أخطأ فيه كل من الفريقين؛ فإنَّ الفلاسفة يقولون بإثبات المادة والصورة، ويجعلون المادة والصورة جوهرين، وهؤلاء يقولون ليست الصورة إلاَّ عرضاً قائماً بجسم.

والتحقيق: أنَّ المادة والصورة لفظ يقع على معان. كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية، والكلية، والأولية.

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة.

فالأول: مثل الفضة إذا جعلت درهماً وخاتما وسبيكة، والخشب إذا جعل كرسيًّا، واللَّبِن والحجر إذا جعل بيتا والغزل إذا نُسج ثوبا، ونحو ذلك. فلا ريب أن المادة هنا التي يسمونها الهيولي: هي أجسام قائمة بنفسها، وأنَّ الصورة أعراض قائمة بها، فتحول الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل، مع أنَّ حقيقتها لم تتغير أصلا.

وبهذا يظهر لك خطأ قول القائل: إنَّ من أثبت افتقار المحدَث إلى الفاعل بالقياس على حدوث الذوات قال هنا كذلك، وهذه الطريقة / طريقة أبي علي وأبي هاشم[1] ٣/ ٨٤ ومَنْ وافقهما.

فيُقال: هؤلاء إنما قاسوا على افتقار الكتابة إلى كاتب، والبناء إلى بانٍ، ونحو ذلك. ومعلوم أنَّ البنَّاء والكاتب لم يبدع جسما، وإنما أحدث في الأجسام تأليفاً خاصاً، وهو عرض من الأعراض. فكيف يجعل مثل هذا محدثا للذوات، ويجعل الذي خلق الإنسان من نطفة، والشجرةَ من نواةٍ، إنما أحدث الصفات؟ لكن المعتزلة لا يقولون: إنَّ الجسم يحدث جسما، وإنما يحدث عرضا.

والثاني: من معاني المادة والصورة: هي الطبيعية، وهي صورة الحيوانات والنباتات والمعادن ونحو ذلك؛ فهذه إن أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذي لها فهو عرض قائم بجسم، وليس هذا مراد الفلاسفة. وإن أريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصور، فلا ريب أنَّه جوهر محسوس قائم بنفسه.

ومن قال: «إنَّ هذا عرض قائم بجوهر» من أهل الكلام فقد غلط، وحينئذ فيقول المتفلسف: إنَّ هذه الصورة قائمة بالمادة والهيولي، إن أراد بذلك ما خُلق منه الإنسان كالمني -وهو لم يرد ذلك- فلا ريب أن ذاك جسم آخر فسد واستحال، وليس هو

---

(١) وهما أبو علي الجبائي وأبو هاشم الجبائي (رشاد).

٣/ ٨٥ الآن/ موجودا، بل ذاك صورة، وهذا صورة، والله تعالى خلق إحداهما من الأخرى، وإن أراد أن هنا جوهراً قائماً بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذي هو صورة، وأنَّ هذا الجسم المشهود -الذي هو صورة- قائم بذلك الجوهر العقلي، فهذا من خيالاتهم الفاسدة.

ومن هنا تعرف قولهم في الهيولي الكلية، حيث ادّعوا أن بين أجسام العالم جوهراً قائماً بنفسه، تشترك فيه الأجسام. ومَنْ تصور الأمور وعرف ما يقول علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود في الخارج أصلا، بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته، ولكن يشتركان في المقدارية وغيرها، من الأحكام اللازمة للأجسام، وعلم أنَّ اتصال الجسم بعد انفصاله هو نوع من التفرق، والتفرق والاجتماع هما من الأعراض التي يوصف بها الجسم، فالاتصال والانفصال عرضان، والقابل لهما نفس الجسم الذي يكون متصلاً تارة، ومنفصلاً أخرى، كما يكون مجتمعاً تارة ومفترقا أخرى، ومتحركا تارة وساكنا أخرى. وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

٣/ ٨٦ **قال الرازي[(١)]: «والطريقة الخامسة[(٢)] -وهي عند التحقيق / عائدة إلى الطرق الأربع[(٣)] - وهي الاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل، والذي يدل على علم الفاعل هو[(٤)] بالدلالة على[(٥)] ذاته أولى».**

---

(١) في نهاية العقول، (١/ ٩٤) نسخة (٧٤٨) (ظ٩٤) نسخة طلقت رقم (٥٦٥).

(٢) نهاية العقول: وها هنا طريقة خامسة.

(٣) نهاية العقول: الأربعة.

(٤) نهاية العقول: فهو.

(٥) على: ساقطة من نسخة رقم (٧٤٨)؟

[تعليق ابن تيمية]

قلت: والمقصود هنا التنبيه على أنَّ ما جاء به الرسول ﷺ هو الحقّ الموافق لصريح المعقول، وأنَّ ما بيّنه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية في إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول، وأن خيار ما عند حذَّاق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض ما فيه، لكنهم يلبسون الحق بالباطل، فلا يأتون به على وجهه، كما أنَّ طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات على إثبات الصانع الخالق هي طريقة فطرية ضرورية، وهي خيار ما عندهم، بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها، لكنَّهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد[1] ما يعرفه أهل التحقيق والانتقاد، الذين آتاهم الله الهدى والسداد. وقد بُسط الكلام على هذه المطالب في غير هذا الموضع . / ٣/ ٨٧

(فصل)

وأما ما تكلموا به في وجود واجب الوجود وتحيرهم فيه: هل وجوده حقيقته؟ أو زائد على حقيقته؟ وفي صفاته وأفعاله؟ فهذا بحر واسع قد بسطناه في غير هذا الموضع.

وقد اعترف الرازي بحيرته في مسائل الذات والصفات والأفعال، وهو تارة يقول بقول هؤلاء وتارة يقول بقول هؤلاء. والآمدي متوقف في مسائل الوجود والذات

---

(١) في (هـ): لكنها دخلها منهم خلل وفساد. وبعد هذه العبارة توجد إشارة إلى الهامش حيث كتبت العبارات التالية. «وطريقة الاستدلال مما نشاهد حدوثه جاء بها القرآن واتفق عليها السلف واتفقوا أن هذه الطريق تفضي إلى العلم بإثبات الصانع ولا تقتضي كون الفاعل ليس بجسم وكذلك طريقة العلم لا تقتضي ذلك بخلاف الطرق الثلاثة المتقدمة» (رشاد).

ونحو ذلك، مع أنه لم يذكر دليلاً على إثبات واجب الوجود ألبتة. فإنَّه ظن أن الطرق المذكورة ترجع إلى الاستدلال بالإمكان على المرجح الموجب، فلم يسلك في إثبات واجب الوجود إلاَّ هذه الطريقة التي هي طريقة ابن سينا، لكن ابن سينا وأتباعه قرروها أحسن من تقرير الآمدي. فإنَّ أولئك أثبتوا واجب الوجود بالبرهان العقلي الذي لا ريب فيه، لكن احتجوا على مغايرته للموجودات المحسوسة بطريقتهم المبنية على نفي الصفات وهي باطلة.

[كلام الآمدي في «الأبكار» في إثبات واجب الوجود]

وأما الآمدي فلم يقرر إثبات واجب الوجود بحال، بل قال في كتاب «أبكار الأفكار» في أعظم مسائل الكتاب وهي مسألة إثبات واجب الوجود[1]: «**مذهب أهل**[2] **الحق من المتشرعين وطوائف الإلهيين**[3] **القول بوجوب** ٣/٨٨ / **وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره**[4]**، وكل ما سواه فمتوقف في وجوده عليه**[5]**، خلافاً لطائفة شاذة من الباطنية. ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات العينية، ونتحققه**[6] **من الأمور الحسية، فإنه إما**[7] **أن يكون واجباً لذاته، أو لا يكون واجباً**

(١) أبكار الأفكار، (١/ ١٤٣-١٤٤) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٢) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أهل: ساقطة من أبكار.

(٣) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): عليهن، وهو تحريف.

(٤) أبكار: لا بغيره.

(٥) أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): وجود.

(٦) أبكار: وبتحققه.

(٧) أبكار، ش: الحسية فإما.

لذاته، فإن[١] كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فكل موجود لا يكون واجباً لذاته فهو ممكن لذاته، لأنه لو كان ممتنعاً لذاته لما كان موجوداً، وإذا كان ممكناً فالوجود والعدم عليه جائزان، وعند ذلك فإمَّا أن يكون في وجوده مفتقراً إلى مرجح أو غير مفتقر إليه، فإن لم يكن مفتقراً إلى المرجح فقد ترجح أحد الجائزين من غير مرجح، وهو ممتنع. وإن افتقر إلى المرجح فذلك المرجح إما واجب لذاته أو لغيره، فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فذلك الغير إمَّا أن يكون معلولاً لمعلوله أو لغيره، فإن كان الأول فيلزم أن يكون كل واحد منهما[٢] مقوِّمًا للآخر، ويلزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما مقومًا لمقوم نفسه، فيكون كل واحد منهما مقومًا لنفسه، لأن مقوِّم المقوم مقوم، وذلك يوجب جعل كل واحد من الممكنين متقوما بنفسه والمقوم بنفسه لا يكون ممكناً، وهو خلاف الفرض. ولأن التقويم إضافة بين المقوِّم / والمقوم، فيستدعي[٣] المغايرة بينهما، ولا مغايرة بين الشيء ونفسه، وإن كان الثاني: وهو أن يكون ذلك الغير معلولا للغير، فالكلام في ذلك الغير كالكلام في الأول، وعند ذلك فإما أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الموجودات غير مفتقر في وجوده إلى غيره، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية[٤]، فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فهو ممتنع». ٨٩/٣

---

(١) أبكار: وإن.

(٢) أبكار: كل منهما.

(٣) أبكار: فتستدعي.

(٤) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): أو تسلم إلى غير النهاية، أبكار نسخة رقم (١٦٠٣) أو تسلسل (والكلمة مختصرة) إلى غير النهاية.

ثم ذكر الأدلة المتقدمة على إبطال التسلسل وبين فسادها كلها[١] كما تقدم حكاية قوله، واختار الحجة المذكورة عنه التي حكيناها، فقال[٢]: «وإن كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة معا، فلا يخفى أنَّ النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحد واحد من آحادها، فإن حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحدٍ من الآحاد، وعند ذلك فالجملة موجودة، وهي إمَّا أن تكون[٣] واجبة لذاتها[٤] أو ممكنة، لا جائز أن تكون[٥] واجبة، وإلا لما كانت آحادها ممكنة، وقد قيل: إنها ممكنة/ كما سبق، وإن[٦] كانت واجبة فهو مع الاستحالة عين المطلوب، وإن كانت ممكنة فلا بدَّ لها من مرجح، والمرجح أما أن يكون داخلاً فيها أو خارجاً عنها، لا جائز أن يقال بالأول، فإنَّ المرجح للجملة مرجح لآحادها، ويلزم أن يكون مرجحا[٧] لنفسه ضرورة كونه من الآحاد، ويخرج بذلك عن أن يكون ممكنًا، وهو خلاف الفرض، وأن يكون مرجحًا لعلته لكونه[٨] من الآحاد، وفيه جعل العلة

٣/ ٩٠

(١) انظر: أبكار الأفكار (١/ ١٤٤-١٥١) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٢-٢٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار الأفكار، (١/ ١٥١-١٥٢) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٣) نسخة رقم (١٦٠٣) (٥-٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش).

(٣) أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): يكون.

(٤) أبكار: لذواتها.

(٥) أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): يكون.

(٦) أبكار. ثم وإن.

(٧) أبكار: مرجح.

(٨) أبكار: لكونها.

معلولاً والمعلول علة، وهو دَوْر ممتنع. وإن كان المرجح خارجاً عنها فهو إما ممكن أو واجب، فإن كان ممكنا فهو من الجملة، وهو خلاف الفرض، فلم يبق إلا أن يكون واجبا لذاته، وهو المطلوب».

قلت: فهذه الطريقة التي ذكرها لم يذكر غيرها في إثبات الصانع. ثم أورد على نفسه أسئلة كثيرة، منها **قول المعترض**[1]: «لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ليصح ما ذكرتموه، ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي، مع إشعاره بالحصر، صحته في غير المتناهي، سلمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وأنه ممكن، / ولكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون معللا بغير علّة الآحاد. سلمنا أنّه زائد على الآحاد، ولكن ما المانع أن يكون مترجحا بآحاده الداخلة فيه، لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة، ولا أن يكون المرجح للجملة مرجحا لنفسه ولا لعلته». ٩١/٣

ثم قال في الجواب[2]: «قولهم: لا نسلم أنَّ مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية. قلنا: إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة. وإن أردتم به الهيئة الإجتماعية من آحاد

---

(١) أبكار الأفكار، (١/ ١٥٧) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٤) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار الأفكار، (١/ ١٦٨-١٦٩) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ص٢٦) نسخة رقم (١٦٠٣).

الأعداد، فلا خفاء بكونه زائداً[١] على كل واحد من الآحاد[٢]، وهو المطلوب قولهم: ما المانع من أن تكون[٣] الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه[٤]؟ قلنا: إما أن يُقال: تترجح[٥] الجملة بمجموع[٦] الآحاد الداخلة فيها، / أو بواحد منها، (فإن كان بواحد منها)[٧]، فالمحال الذي ألزمناه حاصل، وإن كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة، وفيه ترجح الشيء بنفسه وهو محال». ٣/ ٩٢

[تعليق ابن تيمية]

فهذا ما ذكره في كتابه المشهور المعروف «بأبكار الأفكار» المصنف في الكلام، وليس في هذا تعرّض لإبطال علل ومعلولات ممكنة مجتمعة لا نهاية لها، ولكن فيه إثبات واجب الوجود خارجاً عنها، وقد ذهب طائفة من أهل الكلام كأصحاب معمر إلى إثبات معان لا نهاية لها مجتمعة، وهي الخلق، وهي شرط في الحدوث.

ثم إنه في كتابه المسمى «بدقائق الحقائق» في الفلسفة ذكر هذه الحجة وزاد فيها إبطال إثبات علل ومعلولات لا نهاية لها، ولكنه اعترض عليها باعتراض وذكر أنَّه لا جواب له عنه، فبقيت حجته على إثبات واجب الوجود موقوفة على هذا الجواب.

---

(١) أبكار: لكونه.

(٢) أبكار: من الأعداد.

(٣) أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): يكون.

(٤) أبكار: ش: قرره.

(٥) أبكار: يترجح.

(٦) أبكار: مجموع.

(٧) ما بين ( ) ساقط من الأبكار.

فقال بعد أن ذكر ما ذكره هنا: «الجملة إمَّا أن تكون باعتبار ذاتها واجبة، أو ممكنة، لا جائز أن تكون واجبة، وإلا لما كانت آحادها ممكنة، وما يتوهمه بعض الناس من قوله إنَّه إذا كانت الآحاد ممكنة ومعناه افتقار كل واحد إلى علته وكانت الجملة هي مجموع الآحاد، فلا مانع من إطلاق الوجود وعدم الإمكان عليها، بمعنى أنها غير / مفتقرة إلى أمر خارج عن ذاتها وإن كانت أبعاضها مما يفتقر بعضها إلى بعض فتوهم ساقط، فإنه إذا قيل إن الجملة غير ممكنة فقد بيَّنا في المنطقيات أن كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص، فإما واجب لذاته وإما ممتنع، لا جائز أن يقال بالامتناع، وإلا لما كانت موجودة، بقي أن تكون واجبة بذاتها، وإذا كانت الجملة هي مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن، فالجملة أيضاً ممكنة بذاتها، والواجب باعتبار ذاته يستحيل أن يكون ممكنا باعتبار ذاته، وإن كانت ممكنة فلا بدَّ لها من مرجح لضرورة كونها موجودة، والمرجح فإمَّا أن يكون ممكنا أو واجبا لا جائز أنْ يكون ممكناً إذ هو من الجملة، ثمَّ يلزم أن يكون مرجحاً لنفسه لكونه مرجحاً للجملة، والمرجح للجملة مرجح لآحادها وهو من آحادها، وذلك محال، ثمَّ يلزم أن يكون علة علته وهو دور ممتنع، وإن كان واجبا لذاته غير مفتقر إلى علة في وجوده، فإما أن يكون علة للجملة أو لبعضها، فإن كان علة للجملة لزم أن يكون علة لكل واحد من آحادها، إذ الجملة هي مجموع الآحاد، وهو محال من جهة إفضائه إلى كون كل واحد من آحاد الجملة المفروضة معللا بعلتين وهي العلة الواجبة الوجود، وما قيل إنَّه علة له من آحاد الجملة، وإن كان علة لبعض منها لا يكون معلولا لغيره فهو خلاف الفرض. ٣/ ٩٣

وهذه المحالات إنما لزمت من القول بعدم النهاية فهو محال، كيف وكل علل ومعلولات قيل باستنادها إلى علة لا علة لها، فالقول / بكونها غير متناهية أعدادها محال، وجمع بين متناقضين، وهو القول بأنَّ ما من علة إلا ولها علة، والقول بانتهاء العلل والمعلولات إلى علة لا علة لها.

٣/ ٩٤

فإذا قد اتضح بما مهدنا امتناع كون العلل والمعلولات غير متناهية وأنَّ القول بأن لا نهاية لها محال».

ثمَّ قال: «ولقائل أن يقول: إثبات الجملة لما لا يتناهى وإن كان غير مسلم لكن ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود، ويكون ترجحها بترجح آحادها، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير النهاية على ما قيل».

قال: «وهذا إشكال مشكل، وربما يكون عند غيري حله».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: فهذا استدلاله على واجب الوجود لم يذكر في كتبه غيره، وأمَّا حدوث العالم فأبطل طرق الناس، وبناه على أنَّ الجسم لا يخلو من الأعراض الحادثة، إذ العرض لا يبقى زمانين، واستدل على امتناع حوادث لا أول لها بعد أن أبطل وجوه غيره بالوجه الذي تقدم، وتقدم ما فيه من الضعف الذي بيَّنه الأرموي وغيره، ثم إذا ثبت حدوث العالم فإنَّه لم يستدل بالحدوث على المحدث إلا بطريقة الذين / بنوا ذلك على الإمكان، وهو أن ذلك يتضمن التخصيص المفتقر إلى مخصص، لأنه ترجيح لأحد طرفي الممكن، فهو لا يستدل بالحدوث على المحدث، إلاَّ بناء على أن ذلك ممكن يفتقر إلى واجب، ولا يجعل الممكن دالاً على الواجب، إلاَّ بناء على نفي التسلسل، والتسلسل قد أورد عليه السؤال الذي قال إنه لا جواب له عنه.

٣/ ٩٥

وكل هذه المقدمات التي ذكرها لا يفتقر إثبات الصانع إليها، وبتقدير افتقاره إليها فإبطال التسلسل ممكن، فتتم تلك المقدمات، وذلك أن إثبات الصانع لا يفتقر إلى حدوث الأجسام كما تقدم، بل نفس ما يشهد حدوثه من الحوادث يغني عن ذلك، والعلم بأنَّ الحادث يفتقر إلى المحدث هو من أبين العلوم الضرورية، وهو أبين من افتقار الممكن إلى المرجح، فلا يحتاج أن يقرِّر ذلك بأنَّ الحدوث ممكن، أو أنَّه كان يمكن حدوثه على غير ذلك الوجه، فتخصيصه بوجه دون وجه ممكن جائز الطرفين، فيحتاج إلى مرجح مخصص بأحدهما.

وهذه الطريقة يسلكها من يسلكها من متأخري أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم على ذلك من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم.

وقد نبهنا على أنها وإن كانت صحيحة فإنها تطويل بلا فائدة فيه، واستدلال على الأظهر بالأخفى، وعلى الأقوى / بالأضعف، كما لا يحدّ الشيء بما هو أخفى منه، وإن كان الحد مطابقاً للمحدود مطرداً منعكساً يحصل به التمييز، مع أن الحد والاستدلال بالأخفى قد يكون فيه منفعة من وجوه أخرى، مثل من حصلت له شبهة أو معاندة في الأمر الجلي فيبين له بغيره، لكون ذلك أظهر عنده فإن الظهور والخفاء أمر نسبي إضافي، مثل من يكون من شأنه الاستخفاف بالأمور الواضحة البينة، فإذا كان الكلام طويلاً مستغلقاً هابه وعظمه، كما يوجد في جنس هؤلاء إلى غير ذلك من الفوائد لكن ليس هذا مما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقا، وهذا هو المقصود هنا وهؤلاء كثيراً ما يغلطون، فيظنون أنَّ المطلوب لا يمكن معرفته إلا بما ذكروه من الحد والدليل، وبسبب هذا الغلط يضل من يضل، حتى يتوهم أنَّ ذلك الطريق المعين إذا بطل انسد باب المعرفة.

٩٦/٣

ولهذا لما بنى الآمدي وغيره على هذه الطريقة التي تعود إلى طريقة الإمكان، وبنوا طريقة الإمكان على نفي التسلسل، حصل ما حصل، فكان مثل هؤلاء من عمد إلى أمراء المسلمين وجندهم الشجعان الذين يدفعون العدو ويقاتلونهم، فقطعهم ومنعهم الرزق الذي به / يجاهدون، وتركوا واحدا، ظنا أنه يكفي في قتال العدو وهو أضعف الجماعة وأعجزهم، ثم أنهم مع هذا قطعوا رزقه الذي به يستعين فلم يبق بإزاء العدو أحد. ٣/٩٧

ومثل نهر كبير كدجلة والفرات كان عليه عدة جسور يعبر الناس عليها، ومنها ما هو قوي مكين في مكان قريب، فعمد المتولى إلى تلك الجسور فقطعها كلها ولم يترك إلاَّ واحداً طويلاً بعيداً ضعيفا، ثم إنه خرقه في أثنائه حتى انقطع الطريق، ولم يبق لأحد طريق إلى العبور، وهو مع هذا يستعمل الناس في الآلات التي يصنع بها الجسور، ويشعر الناس أنه لا يمكن أحداً أن يعبر إلاَّ بما يصنعه.

أو مثل رجل كان لمدينته أسوار متداخلة سور خلف سور، كل سور منها يحفظ المدينة، فعمد المتولى فهدم تلك الأسوار كلها وترك سوراً هو أضعفها وأطولها وأصعبها حفظا، ثمَّ إنه مع ذلك خرق منه ناحية يدخل منها العدو، فلم يبق للمدينة سور يحفظها.

فيقال إنَّ إثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة، منها الاستدال بالحدوث على المحدث، وهذا يكفي فيه حدوث الإنسان نفسه أو حدوث ما يشاهد من المحدثات كالنبات والحيوان وغير ذلك، ثم إنه يعلم بالضرورة إنَّ المحدث لا بدَّ له من محدث[1]، وإذا قدر

---

(١) في نسخة (هـ))ص٢٥٤) زيادة بعد عبارة «يعلم بالضرورة أن المحدث لا بد له من محدث» وهي: «فطبيعة الحدوث تقتضي الافتقار إلى فاعل فلا بد لكل ما يقدر محدثاً من فاعل ليمتنع أن يكون فاعل كل المحدثات محدثاً، فوجب أن يكون قديماً» (رشاد).

أنه أثبت الصانع بحدوث / العالم لزم أنَّ المحدث لا بد له من محدث، ثم إذا قدر أنه ٣/ ٩٨
استدل بطريقة الإمكان إما ابتداء وإما مع طريقة الحدوث، فالعلم بأنَّ الممكن يفتقر إلى الواجب علم ضروري لا يفتقر إلى نفي التسلسل.

[إبطال التسلسل من وجوه]

وأيضا فإبطال التسلسل له طرق كثيرة، وذلك أنه يمكن أن يقال فيه وجوه:

أحدها[1]: أنَّ الموجودات بأسرها إما أن تكون واجبة الوجود، أو ممكنة الوجود، أو ممتنعة الوجود، والأقسام الثلاثة باطلة، فلزم أن يكون بعضها واجبا، وبعضها ممكنا.

أما الثالث فهو باطل لأن ما وجد لا يكون ممتنع الوجود.

والثاني: باطل أيضاً لأن ممكن الوجود هو الذي يمكن وجوده وعدمه، وما كان كذلك لم يوجد إلاَّ بغيره. فلو كان مجموع الموجودات ممكنة، لافتقرت الموجودات كلها إلى غيرها، وما ليس بموجود فهو معدوم، والمعدوم لا يفعل الموجود بالضرورة.

والأول باطل أيضاً لأنا نشاهد فيها ما يحدث بعد أن لم يكن، كالحيوان والنبات والمعدن والسحاب والأمطار. / ٣/ ٩٩

والحادث عدم مرة ووجد أخرى، فلا يكون ممتنعاً لأن الممتنع لا يوجد ولا واجبا بنفسه لأن الواجب بنفسه لا يعدم، فثبت أنَّه ممكن، وثبت أنَّ في الموجودات ما هو ممكن بنفسه وأنَّه ليس كلها ممكنا، فثبت أنَّ فيها موجوداً ليس بممكن، والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب بنفسه، فإن الموجود إمَّا أن يكون وجوده بنفسه وهو الواجب أو بغيره وهو الممكن، ولا يجوز أن يكون فيهما ممتنع لأنَّ الممتنع هو الذي لا يجوز أن يوجد، فيمتنع أن يكون في الوجود ممتنع.

---

(١) هذا هو (الوجه الأول).

فتبين أنَّ في الموجودات واجباً وممكنا، وليس فيها ممتنع. وإن شئت قلت: إما أن يقبل من جهة نفسه العدم وهو الممكن، أو لا يقبل العدم وهو الواجب بنفسه، وإنْ شئت قلت إما أن يفتقر إلى غيره وهو الممكن أو لا يفتقر وهو الواجب.

وإذا كانت الموجودات إما واجبة وإما ممكنة، وليس كلها ممكنا ولا كلها واجبا، تعين أن فيها واجبا وفيها ممكنا.

الوجه الثاني: أن يقال كلُّ ممكن بنفسه لا يوجد إلاَّ بموجب يجب به وجوده، لأنه إذا لم يحصل ما به يجب وجوده كان وجوده ممكناً قابلاً للوجود والعدم، فلا يوجد. وما به يجب وجوده لا يكون ممكنا، لأنَّ الممكن لا يجب به شيء لافتقاره إلى غيره، فالمفتقر إلى الممكن مفتقر إليه وإلى ما به وجب الممكن، وإذا كان الممكن وحده لا يجب به شيء، علم افتقار الممكن إلى واجب بنفسه. / ٣/١٠٠

الوجه الثالث: أن يقال طبيعة الإمكان سواء فرضت الممكنات متناهية أو غير متناهية لا توجب الوجود بنفسها، فإن ما كان كذلك لم يكن ممكناً، فلا بدَّ للممكن من حيث هو ممكن من موجود ليس بممكن، والمراد بالممكن في هذه المواضع الممكن الإمكان الخاص، وهو الذي يقبل الوجود والعدم فيكون الواجب والممتنع قسيميه، فأما إذا أريد به الممكن الإمكان العام، وهو قسيم الممتنع، فكل موجود فهو ممكن بالإمكان العام.

ثمَّ الموجود إما موجود بنفسه وإما بغيره وليس كل موجود وجد بنفسه، لأن منها المحدثات التي يعلم بضرورة العقل أن وجودها ليس بأنفسها.

فثبت أنَّ من الموجودات ما هو موجود بنفسه وما هو موجود بغيره.

الوجه الرابع: أن يقال: الموجودات ليست كلها موجودة بغيرها لأنَّ الغير إن كان معدوماً امتنع أن يكون الموجود موجوداً بما ليس بموجود، وإن كان الغير موجوداً كان الموجود خارجاً عن جملة الموجودات.

وإذا لم تكن الموجودات كلها موجودة بغيرها: فإمَّا أن تكون كلها أو كل منها موجوداً بنفسه؛ وإما أن لا يكون، والأول ممتنع، لأنَّ المحدثات التي يشهد حدوثها يعلم بالضرورة أنها ليست موجودة بنفسها، وإذا لم تكن كلها موجودة بغيرها ولا كلها موجودة بنفسها، تعين أنَّ منها / ما هو موجود بنفسه ومنها ما هو موجود بغيره، وهذا ٣/ ١٠١ لك أن تعتبره في كل فرد فرد من الموجودات، وفي المجموع فتقول: يمتنع في كل فرد من الموجودات أن يكون موجودا بغير موجود، لأنَّه إذا كان كل واحد من الموجودات موجودا بغير موجود، لزم أن يكون كل من الموجودات موجوداً بمعدوم، وهذا ممتنع، وإذا امتنع فإمَّا أن يكون كل موجود موجوداً بنفسه، وإما أن يكون موجوداً بوجود غيره، وإما أن يكون منها ما هو موجود بنفسه، ومنها ما هو موجود بوجود غيره.

والأول ممتنع لوجود الحوادث التي لا توجد بأنفسها.

والثاني ممتنع لأنَّ كل واحد واحد من الموجودات إذا كان موجوداً بوجود غيره، والغير من الموجودات التي لا توجد إلاَّ بموجود غيرها لم يكن فيها إلاَّ ما هو مفتقر محتاج إلى الغير، وما كان بنفسه مفتقراً محتاجا إلى الغير ولم يوجد إلا بوجود ذلك الغير، وما كان في نفسه لا يوجد إلاَّ بغيره، فأولى أن لا يكون بنفسه مبدعاً لغيره، فيلزم أن لا يكون في الموجودات ما هو موجود بنفسه، ولا ما هو فاعل لغيره، فيلزم حينئذ أن لا

يوجد شيء من الموجودات؛ لأن الموجود إما موجود بنفسه، وإما بوجود غيره، وهذا ٣/١٠٢ إنما لزم لما قدر أن كل موجود موجود بغيره. /

فتعين أن من الموجودات ما هو موجود بنفسه وهو المطلوب.

وأما إذا اعتبرت ذلك في المجموع، فمجموع الموجود لا يكون واجباً بنفسه، لأن من أجزائه ما هو ممكن محدث كائن بعد أن لم يكن، والمجموع يتوقف عليه، والمتوقف على الممكن لا يكون واجباً بنفسه، ولا يكون المجموع مفتقراً إلى غيره المباين له، فإن ذلك لا يكون إلاَّ معدوماً، والموجود لا يكون مفتقراً إلى فاعل معدوم ليس بموجود فضلاً عن مجموع الموجود. فتعين أن يكون المجموع مفتقراً إلى ما هو داخل في المجموع، وذلك البعض لا يكون إلا واجباً بنفسه، إذ لو لم يكن واجبا بنفسه لكان ممكناً مفتقرا إلى غيره، فيكون مجموع كل واحد من الموجودات مفتقراً إلى غيره، وذلك الغير ممكن بنفسه، وهو جزء من المجموع الممكن المفتقر إلى غيره، ويمتنع أن يكون مجموع الممكنات ليس مفتقراً إلى ما هو بعض الممكنات، فإنَّ مجموعها أعظم من بعضها، وذلك البعض يشرك المجموع في الفقر والاحتياج إلى الغير، ففيه ما فيها من الاحتياج والفقر إلى الغير، مع أنَّ المجموع أعظم منه، فإذا كانت الأجزاء كلها فقيرة محتاجة، والمجموع محتاجاً فقيرا، امتنع أن يكون شيء من الأجزاء بالمجموع وحده، فضلاً عن أن يكون بجزء آخر، فضلا عن أن يكون المجموع الذي كل أجزائه فقراء ٣/١٠٣ بواحد من تلك / الأجزاء الفقراء. وهذا كلّه بيِّن ضروري لا يستريب فيه من تصوره، ويمكن تصوير هذه المواد على وجوه أخرى.

(فصل)

وكذلك يمكن تصوير هذه الأدلة في مادة الحدوث بأن يُقال: الموجودات إما أن تكون كلها حادثة، وهو ممتنع، لأن الحوادث لا بدَّ لها من فاعل، وذلك معلوم بالضرورة، ومحدِث الموجودات كلها لا يكون معدوماً، وذلك أيضاً معلوم بالضرورة، وما خرج عن الموجودات لا يكون إلاّ معدوما، فلو كانت الموجودات كلها محدثة للزم: إما حدوثها بلا محدث، وإما حدوثها بمحدِث معدوم، وكلاهما معلوم الفساد بالضرورة، فثبت أنَّه لا بد في الوجود من موجود قديم، وليس كل موجود قديماً بالضرورة الحسيَّة، فثبت أنَّ الموجودات تنقسم إلى قديم ومحدَث.

وهاتان المقدمتان: وهو أنَّ كل حادث فلا بدَّ له من محدِث، وأنَّ المحدِث للموجود لا يكون إلا موجوداً، مع أنهما معلومتان بالضرورة، فإنَّ كثيراً من أهل الكلام أخذوا يقررون ذلك بأدلة نظرية، ويحتجون على ذلك بأدلة، وهي وإن كانت صحيحة، لكن / ٣/ ١٠٤ النتيجة أبْيَن عند العقل من المقدمات، فيصير كمن يحدّ الأجلى بالأخفى، وهذا وإن كان قد يذمه كثير من الناس مطلقاً، فقد يُنتفع به في مواضع، مثل عناد المناظِر ومنازعته في المقدمة الجلية، دون ما هو أخفى منها، ومثل حصول العلم بذلك من الطرق الدقيقة الخفية الطويلة، لمن يرى أنَّ حصول العلم له بمثل هذه الطرق أعظم عنده وأحب إليه، وأنَّه إذا خوطب بالأدلة الواضحة المعروفة للعامة، لم تكن مزية على العامة، ولمن يقصد بمخاطبته بمثل ذلك، أنَّ مثل هذه الطرق معروف معلوم عندنا، لم ندعه عجزاً وجهلا، وإنما أعرضنا عنه استغناء عنه بما هو خير منه، واشتغالاً بما هو أنفع من تطويل لا يُحتاج إليه، إلى أمثال ذلك من المقاصد.

فأما كون الحادث لا بد له من محدث، فهي ضرورية عند جماهير العلماء، وكثير من متكلمة المعتزلة ومن اتبعهم جعلوه نظريا، كما سيأتي ذكره بعد هذا.

وأما كون المعدوم لا يكون فاعلاً للموجودات فهو أظهر من ذلك، ولذلك اعترف بكونه ضرورياً من استدلَّ على أنَّ المحدث لا بد له من محدث موجود، والممكن لا بد له من مؤثر موجود، كالرازي وغيره. / ٣/ ١٠٥

[كلام الرازي في إثبات وجود الله]

قال الرازي[١] «أما كون المؤثر موجوداً[٢] فإنه[٣] لا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثر منفي[٤] والحكم[٥] بالاكتفاء بالمؤثر المنفيّ حكم بعدم الاحتياج إلى المؤثر».

قال: «والعلم بذلك ضروري، ولا يتصور في هذا[٦] المقام الاستدلال[٧] بالكلام المشهور[٨] من أنَّ المعدوم لا تميز فيه[٩] فلا يمكن استناد الأثر إليه، لأنَّه يتوجه عليه شكوك معروفة»[١٠].

---

(١) في كتابه نهاية العقول، (١/ ٨٦) نسخة رقم (٧٤٨)، (١/ ٨٦-ظ٨٦) نسخة طلعت رقم (٥٦٥).

(٢) نهاية العقول: وأما أن ذلك المؤثر يجب أن يكون موجوداً.

(٣) نهاية العقول: فلأنه.

(٤) نهاية العقول نسخة رقم (٧٤٨): بين مؤثر منفي وبين المؤثر؛ نسخة رقم (٥٦٥): بين مؤثر منفي وبين نفي المؤثر.

(٥) نهاية العقول: فالحكم.

(٦) نهاية العقول: ولا نتصدى في هذا.

(٧) نهاية العقول: للاستدلال.

(٨) نهاية العقول نسخة طلعت: المشهود.

(٩) نهاية العقول نسخة رقم (٧٤٨): لا يتميز فيه.

(١٠) نهاية العقول: الشكوك المذكورة.

قال[١]: «والجواب عنها وإن كان ممكنا، إلاَّ أنَّ العلم بفساد استناد الأثر الموجود إلى المؤثر المعدوم أظهر كثيراً من العلم بذلك، والدليل[٢]/ والأجوبة عن الأسولة ٣/١٠٦ التي تورد عليه[٣]، وإيضاح لا يزيده[٤] إلاَّ خفاء».

قال[٥]: «وقول القائل: هب[٦] أنَّ المؤثر ليس بمعدوم، فلم يجب أن يكون موجوداً؟ قلنا: لا واسطة[٧] بين الوجود والعدم. وقول القائل[٨]: الماهية تقتضي[٩] الإمكان لا بشرط الوجود ولا العدم[١٠] فهو متوسط بين[١١] الوجود والعدم. قلنا: نحن لا ندعي[١٢] أن كل حقيقة فهي إما الوجود وإمَّا العدم، حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لهما فساد ذلك الحصر.. بل ندعي أن العقل يحكم على كل حقيقة من الحقائق التي لا

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٢) نهاية العقول: من العلم بذلك الدليل.

(٣) نهاية العقول: يورد عليها.

(٤) نهاية العقول نسخة رقم (٧٤٨): فإيضاح لا يزيده.

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٦) نهاية العقول: قوله هب.

(٧) نهاية العقول: قلنا لأنه لا واسطة.

(٨) نهاية العقول: والعدم قوله.

(٩) نهاية العقول نسخة طلعت: يقتضي.

(١٠) نهاية العقول: لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم.

(١١) نهاية العقول: فهي متوسطة.

(١٢) بعد كلمة «الحصر» توجد عبارات في «نهاية العقول» هي: وكيف نقول ذلك مع أنا نعلم بالضرورة أن المفهوم من حقيقة السواد وحقيقة البياض وحقيقة الحركة وحقيقة الثلاث (في نسخة طلعت: المثلث) مغايرة للوجود والعدم، بل ندعي..

نهاية لها أنها لا تخلوا عن وَصْفَي الوجود والعدم، وإذا كان كذلك فكون الماهية[١] مغايرة للوجود والعدم لا يقدح في قولنا: إنه لا واسطة بين الوجود والعدم». / ٣/١٠٧

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذا السؤال والجواب عنه لا يحتاج إليه مع علمنا الضروري بأن المؤثر في الموجود لا يكون إلاَّ موجودا، وهذا قد سبقه إليه غير واحد من النظار، كأبي المعالي الجويني.

[كلام الجويني في الإرشاد]

فإنه قال في الإرشاد: «فإن قال قائل: قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع، فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدما؟ قلنا: العدم عندنا نفي محض، وليس المعدوم على صفة من صفات الإثبات، ولا فرق بين نفي الصانع، وبين تقدير الصانع منفيا من كل وجه، بل نفي الصانع وإن كان باطلاً بالدليل القاطع فالقول به غير متناقض في نفسه، والمصير إلى إثبات صانع منفي متناقض، وإنما يلزم القول بالصانع المعدوم المعتزلة، حيث أثبتوا للمعدوم صفات الإثبات، وقضوا بأن المعدوم على خصائص الأجناس».

قال: «والوجه أن لا نعد الوجود من الصفات، فإنَّ الوجود نفس الذات، وليس بمثابة التحيز للجوهر، فانَّ التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد».

---

(١) وفي نسخة رقم (٧٤٨) من نهاية العقول: وكون.

قال: والائمة يتوسعون في عد الوجود من الصفات، والعلم به علم بالذات».

قال الكيا الهراسي الطبري: «إذا قلنا الباري موجود، فوجوده ذاته؛ هذا بالإتفاق من أصحابنا القائلين بالأحوال، والنافين لها إلاَّ على رأى المعتزلة الذين قالوا: المعدوم شيء». / ١٠٨/٣

[كلام أبي القاسم الأنصاري]

وقال **أبو القاسم الأنصاري** شارح الإرشاد: «والقاضي أبو بكر وإن أثبت الأحوال فلم يجعل الوجود حالا فإن العلم به علم بالذات، وعند أبي هاشم ومتبعيه الوجود من الأحوال، وهو من أثر كون الفاعل قادرا». قال: «وما قاله إمام الحرمين: من أن الأئمة يتوسعون في عد الوجود من الصفات، فإنما قالوا ذلك لما بيناه من أنَّ صفة النفس عندهم تفيد ما تفيده النفس، فلا فرق بين وجود الجوهر وتحيزه. وهكذا قال الكيا: الوجود يمنزلة التحيز للجوهر، فإنَّ التحيز للجوهر نفس الجوهر، خالف أبا المعالي».

قال: «ومن الدليل على وجود الصانع أنَّه موصوف بالصفات القائمة به كالحياة والقدرة والعلم ونحوها، وهذه الصفات مشروطة بوجود محلها، وقد يكون الشيء موجوداً، ولا يكون مختصا بهذه الصفات، ويستحيل الاختصاص بهذه الصفات من غير تحقق وجود».

قال: «وما يحقق ما قلناه قيام الدليل القاطع على أنَّه فاعل، ومن شرط الفاعل أن يكون موجودا».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذا الثاني هو ما ذكره أبو المعالي، فإن إثبات الصانع إثبات لوجوده، وإلا فصانع منتف كنفي الصانع، وأمَّا الأول فهو وإن كان صحيحاً لكن النتيجة أبين من المقدمات. فإنَّ العلم بأن الصانع لا يكون إلاَّ موجودا أبين من العلم بثبوت صفاته، وبأنَّ الموصوف لا يكون إلاَّ / موجودا ولهذا أقر بوجوده طوائف أنكروا قيام الصفات به، وإذا قرروا قيام الصفات به فكون الفاعل لا يكون إلاَّ موجوداً أبين من كون ما تقوم به الصفة لا يكون إلاَّ موجوداً، وكلاهما معلوم بالضرورة، لكن الفاعل الذي يبدع غيره أحق بالوجود، وكما أنَّ الوجود من محل الصفة فإن محل الصفة قد يكون جماداً، وقد يكون حيواناً، وقد يكون قادراً، وقد يكون عاجزاً، والصفة أيضاً قد تقوم بها الصفة عند كثير من الناس، بشرط قيامهما جميعها بمحل آخر. فالصفة وإن كانت مفتقرة إلى محل وجودي، فهو من باب الافتقار إلى المحل القابل. وأما المفعول المفتقر إلى الفاعل فهو من باب الافتقار إلى الفاعل.

٣/١٠٩

ومعلوم أنَّ الحاجة إلى الفاعل فيما له فاعل، أقوى من الحاجة إلى القابل فيما له قابل. وأيضاً فإن القابل شرط في المقبول لا يجب تقدمه عليه، بل يجوز اقترانهما، بخلاف الفاعل، فإنه لا يجوز أن يقارن المفعول، بل لا بدَّ من تقدمه عليه. ولهذا اتفق العقلاء على أنَّه لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلاً للآخر، لا بمعنى كونه علة فاعلة ولا بغير ذلك من المعاني، وأما كون كل من الشيئين شرطاً للآخر فإنه يجوز، وهذا هو الدور المعيّ[1]،

---

(١) في نسخة هـ (ص٢٥٨) زيادة بعد عبارة الدور المعي وهي: «كالأمور المتضايفة مثل الأبوة والبنوة وكالمعلولين لعلة واحدة وسائر الأمور المتلازمة التي لا يوجد الواحد منها إلا مع الآخر كصفات الخالق المتلازمة وكصفاته مع ذاته وكسائر الشروط وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط» (رشاد).

وذاك هو الدور القبلي[١]، وقد بسط هذا في غير هـذا / الموضـع، وبـين مـا دخـل عـلى ٣/ ١١٠ الفلاسفة من الغلط في مسائل الصفات من هذا الوجـه، حيـث لم يميـزوا بـين الـشرط والعلة الفاعلة[٢] بل قد يجعلون ذلك كله علـة، إذ العلـة عنـدهم يـدخل فيهـا الفاعـل والغاية، وهما العلتان المفصلتان اللتان بهما يكـون وجـود المعلـول والقابـل، الـذي قـد يسمى مادة وهيولي مع الصورة، وهما علتا حقيقة الشيء في نفسه، سواء قيل إن حقيقته غير العين الموجودة في الخارج كما يدعون ذلك، أو قيل هي هي، كما هو المعـروف عـن متكلمي أهل السنة.

والمقصود هنا أنَّ الدليل لما دلَّ على أنه لا بد من موجود واجب بنفسه، أي لا يكـون له فاعل يوجده: لا علَّة فاعلة، ولا ما يسمى فاعلاً غير ذلـك، صـاروا يطلقـون عليـه الواجب بنفسه، ثم أخذوا ما يحتمله هذا اللفظ من المعاني، فأرادوا إثباتها كلها، فصاروا ينفون الصفات وينفون أن يكون لـه حقيقـة موصـوفة بـالوجود، لـئلاً تكـون الـذات

---

(١) في نسخة (هـ) بعد عبارة «وذاك هو الدور القبلي» توجد زيادة وهي: «الـذي يمتنـع كـما إذا لم يوجـد هذا إلا بعد ذاك ولا يوجد ذاك إلا بعد هذا فيكون كل من هذا وذاك موجوداً قبل أن يكون موجـوداً فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة وذلك ممتنع» (رشاد).

(٢) في نسخة (هـ) (ص٢٥٨) بالهامش أمام عبارة «الشرط والعلة الفاعلة» توجد زيادة وهي: «أصل من موضع آخر من التصنيف ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلاً لهذا أو علة فاعلة أو علة غائيـة ونحـو ذلك لأن الفاعل والعلة نحو ذلك يمتنع أن يكون فاعلاً لنفسه فكيـف يكـون فـاعلاً لفاعـل نفـسه. وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها فكيف لعلـة نفـسها، وكـذلك العلـة الغائيـة التـي يوجدها الفاعل هي مفعولة للفاعل ومعلولة وجودها لـه لا لنفـسها. فـإذا لم تكـن معلولـة لنفـسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها؟ فهذا ونحوه من الدور المستلزم تقديم الشيء على نفـسه أو عـلى المتقدم على نفسه» (رشاد).

متعلقة بصفة، فلا تكون واجبة بنفسها. ومعلوم أن كون الذات مستلزمة لصفة كمال
٣/ ١١١ يمتنع/ تحققها بدونها، لا يوجب افتقارها إلى فاعل، أو علة فاعلة، ولكن غاية ما فيه أن تكون الذات مشروطة بالصفة والصفة مشروطة بالذات، وأن تكون الصفة إذا قيل بأنها واجبة لا تقوم إلاَّ بموصوف. فإذا قيل: هذا فيه افتقار الواجب إلى غيره، لم يلزم أن يكون ذلك الغير فاعلاً، ولا علة فاعلة، بل إذا قدر أنه يطلق عليه غير، فإنما هو شرط من الشروط، وكون الذات مشروطة بالصفة اللازمة لها، والصفة مشروطة بالذات، لا يمنع أن يكون الجميع واجباً بنفسه لا يفتقر إلى فاعل، ولا إلى علة فاعلة، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.

والمقصود أنه إذا كان قد علم أن الصفة المشروطة بمحلها، تقتضي أن يكون محلها موجودا، فالمفعول المفتقر إلى فاعل موجب يقتضي أن يكون فاعله موجودا بطريق الأَوْلى.

وأيضاً فيقال: الحوادث المشهودة لا بدَّ لها من محدث، إذ المحدث من حيث هو محدث، وكل ما يقدر محدثاً، سواء قدر متناهيا أو غير متناه لا يوجد بنفسه، بل لا بدَّ له من فاعل ليس بمحدث، والعلم بذلك ضروري، إذ طبيعة الحدوث تقتضي الافتقار إلى فاعل، فلا بدَّ لكل ما يقدر محدثا من فاعل، فيمتنع أن يكون فاعل كل المحدثات محدثا،
٣/ ١١٢ فوجب أن يكون قديما. /

وأيضاً فالمحدَث مفتقر إلى محدِث كامل، مستقل بالفعل، إذ ما ليس مستقلاً بالفعل مفتقر إلى غيره، فلا يكون هو وحده الفاعل، بل الفاعل هو وذلك الغير فلا يكون وحده فاعلاً للمحدَث، ثم ذلك الغير إن كان محدَثا فلا بدَّ له من فاعل أيضاً، فلا بد للمحدَثات من فاعل مستقل بالفعل مستغن عن جميع محدَثاته، والعقل يعلم ضرورة

افتقار المحدَث إلى المحدِث الفاعل، ويقطع به ويعلمه ضرورة أبلغ من علمه بافتقار الممكن إلى الواجب الموجب له، فلا يحتاج أن يقال في ذلك أنَّ المحدث يتخصص بزمان دون زمان أو بقدر دون قدر ولا بدَّ للتخصيص من مخصص، فإنَّ العلم بافتقار المحدَث إلى المحدِث أبين في العقل وأبده له، ولهذا قال تعالى ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور:٣٥].

قال جبير بن مطعم: لما سمعت رسول الله ﷺ يقرؤها: أحسست بفؤادي قد انصدع[1]، وقال: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [الواقعة: ٥٨-٥٩] إذ كان كل من القسمين: وهو كونهم خلقوا من غير خالق، وكونهم خلقوا أنفسهم معلوم الانتفاء بالضرورة، فإن الإنسان يعلم بالضرورة أنَّه لم يحدث من غير محدِث وأنه لم يحدث نفسه، فلما كان العلم بأنَّه لا بدَّ له من محدِث، وأن محدثه ليس هو إياه علماً ضروريا ثبت بالضرورة أنَّ له محدثاً خالقاً غيره، وكل ما يقدر فيه أنه مخلوق فهو كذلك./ ١١٣/٣

والخلق يتضمن الحدوث والتقدير، ففيه معنى الإبداع والتقدير، وإذا علمت أنَّ الممكن لا بدَّ له من مرجح يجب به، وإلاَّ لم يكن موجوداً بل يبقى معدوماً على أصحّ القولين، أو متردداً بين الوجود والعدم على الآخر، فالمحدَث لا بدَّ له من فاعل يستغني به المفعول فيكون به، وإلاَّ بقي مفتقراً إلى غيره، وإذا قدر محدثه أيضاً فهو أيضا محدث لم يستغن به، لأنَّ ذلك المحدث مفتقر إلى غيره، فالمفتقر إليه مفتقر إلى ذلك الغير، الذي هو الأول مفتقر إليه بطريق الأَوْلى، فلا توجد الحوادث إلاَّ بفاعل غني عن غيره، وكلّ

(١) رواه البخاري (٤٥٧٣) ولفظه: كاد قلبي أن يطير.

محدث مفتقر إلى غيره فلا توجد الحوادث إلاَّ بفاعل قديم غير محدث، فهذه طرق متعددة يثبت بها الموجود الواجب بنفسه القديم.

فصل

ويمكن تصوير هذه المادة في الغنى والفقر، وفي الخلق وعدم الخلق، والقدرة وعدم القدرة، والكمال والنقصان، والحياة والموت، والعلم والجهل، وغير ذلك، بأن يقال: كلُّ موجود فإمَّا أن يكون غنيا بنفسه عما سواه، وإما أن يكون مفتقراً إلى ما سواه، والمفتقر إلى ما سواه لا يوجد إلاَّ بغنى عما سواه، فيلزم وجود الغني عما سواه على التقديرين، / والحوادث مفتقرة إلى غيرها، فثبت أن من الموجودات ما هو غني بنفسه، ومنها ما هو مفتقر إلى ما سواه، ومثل أن يقال: كل موجود فإما أن يكون مخلوقاً وإما ألا يكون مخلوقا، والمخلوق لا يكون مخلوقاً إلاَّ بخالق ليس بمخلوق. ٣/ ١١٤

وقد علم أنَّ الحوادث لا تكون إلاَّ مخلوقة، فثبت أنَّ في الموجودات ما هو حادث مخلوق، ومنها ما هو خالق لتلك الحوادث ليس بمخلوق، وهو المطلوب.

ومثل أن يقال: الموجود إمَّا أن يكون قادراً بنفسه، وإما ألا يكون قادراً بنفسه، وما ليس بقادر بنفسه لا يكون قادراً إلاَّ بإقدار القادر بنفسه، والحوادث المشهودة كانت معدومة، والمعدوم لا يكون موجوداً بنفسه فضلاً عن أن يكون قادراً بنفسه، فثبت أن في الموجودات ما هو محدث ومنها ما هو موجود قادر بنفسه، والقادر بنفسه لا يكون إلاَّ قديماً أزلياً واجباً بنفسه، فثبت انقسام الموجودات إلى هذا وهذا، وهو المطلوب.

ومثل أن يقال: الموجود إما أن يكونَ كاملاً ليس فيه نقص يحتاج إلى غيره، وإما أن يكون ناقصاً يحتاج في كماله إلى غيره، ومعلوم أنَّ الحوادث المشهودة ليس لها من نفسها

وجود، فضلاً عن أن تكون كاملة بنفسها، وأنها بعد وجودها مفتقرة إلى من يكمل نقصها، فثبت أنَّ الموجودات فيها كامل ليس فيه نقص يحتاج فيه إلى غيره، وما ليس فيه / نقص، لا يكون إلاَّ كاملاً قديما أزليا واجباً بنفسه، فثبت انقسام الموجودات إلى هذا وهذا، وهو المطلوب. ٣/ ١١٥

ومثل أن يقال: الموجود إما عالم بنفسه، وإما محتاج في العلم إلى من يعلمه، وإما أنْ لا يقبل العلم، ومعلوم أنَّ الإنسان مفتقر في حصول علمه إلى من يعلمه، ليس علمه من لوازم ذاته، فإنَّه خرج من بطن أمه لا يعلم شيئا، ثمَّ حدث له العلم بعد ذلك، فثبت أنَّ في الموجود ما ليس عالماً بنفسه، بل هو مفتقر في حصول العلم له إلى من يعلمه، ومعلوم أنَّ كل ما ليس بعالم بنفسه فلا بدَّ له من عالم يعلمه، وذاك العالم إن كان عالماً بنفسه وإلاَّ افتقر إلى عالم بنفسه، فلا بدَّ أن ينتهي الأمر إلى عالم بنفسه قطعاً للتسلسل الممتنع، فثبت أنَّ في الوجود ما هو عالم بنفسه، وما ليس عالماً بنفسه، بل بمن يعلمه، كما قال: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١﴾ إلى قوله: ﴿ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥﴾ [العلق:١-٥] وقال ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٍ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة ٢٥٥].

وما كان عالماً بنفسه فأن يكون موجوداً بنفسه أولى وأحرى، فإنَّ العلم صفة له، وإذا كانت تلك الصفة قديمة واجبة لا تفتقر إلى فاعل يفعلها في العالم بنفسه، فلا يكون الموصوف بها قديماً واجباً بطريق الأولى والأحرى. / ٣/ ١١٦

ومثل أنْ يقال الموجود: إمَّا حي بنفسه، وإما حي بغيره، وإما ليس بحي، ومعلوم أنَّ الحي بغيره موجود. فإنَّ الإنسان يكون في بطن أمه قبل نفخ الروح فيه ليس بحي، ثمَّ يصير حيا بعد ذلك. فثبت وجود الحيّ بغيره الذي جعله حيا. وذلك الذي جعله حيا

إمَّا أن يكون حيا بنفسه، وإمَّا بغيره. والحي بغيره يحتاج إلى حيّ، فلا بدَّ أن ينتهي الأمر إلى حيٍّ بنفسه قطعا للتسلسل الممتنع، فثبت أنَّ في الوجود ما هو حي بنفسه، والحي بنفسه لا يكون إلاَّ واجباً قديماً بنفسه، فإنَّ ذاته إذا كانت مستلزمة لحياته، بحيث لا تكون حياته حاصلة له من غيره، فأن تكون ذاته واجبة بنفسها، لا تكون حاصلة بغيرها أولى وأحرى، فإنَّ الحياة قائمة في الموصوف الحي بها، فإذا كانت الحياة قديمة أزلية واجبة بنفسها يمتنع عدمها، فالحيُّ الموصوف بها أن يكون حياً قديماً أزلياً واجباً بنفسه أولى وأحرى.

والتسلسل الذي يسمى التسلسل في العلل والمعلولات، والمؤثر والأثر، والفاعل والمفعول، والخالق والمخلوق هو ممتنع باتفاق العقلاء، وبصريح المعقول، بل هو ممتنع في بديهة العقل بعد التصور، وهو الذي أمر النبي ﷺ بالاستعاذة منه في قوله ﷺ «يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ فيقول: الله. فيقول: من خلق الله؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته»[1] فأمره بالاستعاذة منه ليقطع عنه الله الوساوس الفاسدة التي/ يلقيها الشيطان بغير اختياره ويؤذيه بها، حتى قد يتمنى الموت، أو حتى يختار أن يحترق ولا يجدها. وهي الوسوسة التي سأله عنها الصحابة، فقالوا: يا رسول الله إن أحدنا ليجد في نفسه ما لأن يحترق حتى يصير حمة أو يخر من السماء إلى الأرض خيراً له من أن يتكلم به، فقال: ذلك صريح الإيمان، وفي رواية: ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به. فقال: الحمد لله الذي ردَّ كيده إلى الوسوسة. وأراد بذلك أن كراهته هذه الوسوسة ونفيها هو محض الإيمان وصريحه.

٣/١١٧

(١) رواه البخاري (٣١٠٢)، ومسلم (١٣٤).

فصل

واعلم أن علم الإنسان بأن كل محدَث لا بد له من محدِث، أو كل ممكن لا بد له من واجب، أو كل فقير فلا بد له من غني، أو كل مخلوق فلا بد له من خالق، أو كل معلوم فلا بد له من يعلم[1]، أو كل أثر فلا بدَّ له من مؤثر، ونحو ذلك من القضايا الكلية والأخبار العامة، هو علم كلِّي بقضية كلية، وهو حق في نفسه، لكن علمه بأنَّ هذا المحدث المعين لا بدَّ له من محدث، وهذا الممكن المعين لا بدَّ له من واجب، هو أيضا معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية، وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة / موقوفاً على العلم بتلك القضية العامة الكلية، بل هذه القضايا المعينة قد ١١٨/٣ تسبق إلى فطرته، قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية، وهذا كعلمه بأنَّ الكتابة لا بدَّ لها من كاتب، والبناء لا بد له من بان، فإنه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لا بدَّ لها من كاتب، وإذا رأى بنيانا علم أنَّه لا بدَّ من بان، وإن لم يستشعر في ذلك الحال كل كتابة كانت أو تكون، أو يمكن أن تكون؛ ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية، وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة، وهذا كما أن الإنسان يعلم أن هذا المعين لا يكون أسود أبيض، ولا يكون في مكانين، وإن لم يستحضر أن كل سواد وكل بياض فإنهما لا يجتمعان، وأن كل جسمين فإنهما لا يكونان في مكان واحد، وهكذا إذا رأى درهماً ونصف درهم، علم أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء، وإن لم يستحضر أن كلَّ كل فإنه يجب أن يكون أعظم من جزئه.

---

(١) ق، ض، ط: أو كل معلم فلا بد له من معلم، ص: أو كل معلم فلا بد له من متعلم. ولعل ما أثبته يكون صواباً (رشاد).

وكذلك إذا قيل: هذا العدد الأول مساو لهذا العدد الثاني، وهذا العدد الثاني مساو لهذا العدد الثالث، فإنَّه يعلم أنَّ الأول مساو لمساوي الثاني وهو مساو للثالث وإن لم يستحضر أنَّ كل مساو لمساو فهو مساو. / ٣/١١٩

وكذلك إذا علم أنَّ الشخص موجود علم أنَّه ليس بمعدوم، وإذا علم أنَّه ليس بمعدوم علم أنه موجود، ويعلم أنه لا يجتمع وجوده وعدمه بل يتناقضان. وإن لم يستحضر قضية كلية عامة أنه لا يجتمع نفي كل شيء وإثباته ووجوده وعدمه، وهكذا عامة القضايا الكلية.

فإنه قد يكون علم الإنسان بالحكم في أعيانها المشخصة الجزئية أبدَهُ للعقل من الحكم الكلي، ولا تكون معرفته بحكم المعينات موقوفة على تلك القضايا الكليات، ولهذا كان علم الإنسان أنه هو لم يحدث نفسه، لا يتوقف على علمه بأن كل إنسان لم يحدث نفسه، ولا على أنَّ كل حادث لم يحدث نفسه، بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة، وتلك القضية المعينة صادقة، والعلم بها فطري ضروري لا يحتاج أن يستدل عليه، وإن كان قد يمكن الاستدلال على بعض المعينات بالقضية الكلية، ويستفاد العلم بالقضية الكلية بواسطة العلم بالمعينات، لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس شرطاً في العلم، بل العلم بالمعينات قد يعلم كما تعلم الكليات وأعظم، بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات، ولهذا لا تجد أحداً يشك في أنَّ هذه الكتابة لا بدَّ لها من كاتب، وهذا البناء لا بدَّ له من بان، بل يعلم هذا ضرورة.

٣/١٢٠ وإن كان العلم بأن كل حادث لا بدَّ له من محدث فاعل / قد اعتقده طوائف من النظار نظرياً حتى أقاموا عليه دليلاً: إمَّا بقياس الشمول وإمَّا بقياس التمثيل. فالأول قول من يقول: كل محدَث لا بدَّ له من محدِث، والثاني قول من يقول: هذا محدث، فيفتقر إلى محدِث، قياساً على البناء والكتابة.

ثم القائلون بأنَّ كل محدث لا بد له من محدث، منهم من يثبت هذا بالاستدلال على أنَّ الحادث مختص، والتخصص لا بدَّ له من مخصص، ثمَّ من الناس من يثبت هذا بأن المخصوص ممكن، والممكن لا بدَّ له من مرجح لوجوده، ثمَّ من الناس من يثبت هذا بأن نسبة الممكن إلى الوجود والعدم سواء، فلا بدَّ من ترجيح أحد الجانبين.

وكثير من الناس يجعل المقدمة الأولى في هذه القضايا ضرورية، بل يجعلها أبين من الثانية، التي استدلَّ بها عليها، وهذا الاضطراب إنما يقع في القضايا الكلية العامة.

وأما كون هذا البناء لا بدَّ له من بانٍ، وهذه الكتابة لا بدَّ لها من كاتب، وهذا الثوب المخيط لا بدَّ له من خيّاط، وهذه الآثار التي في الأرض من آثار الأقدام لا بدَّ لها من مؤثر، وهذه الضربة لا بد لها من ضارب، وهذه الصياغة لا بدَّ لها من صائغ، وهذا/ الكلام المنظوم المسموع لا بدَّ له من متكلم، وهذا الضرب والرمي والطعن لا بدَّ له من ضارب ورام وطاعن. ٣/ ١٢١

فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء، ولا يفتقر في العلم بها إلى دليل، وإن كان ذكر نظائرها حجة لها، وذكر القضية التي تتناولها وغيرها حجة ثانية، فيُستدلُّ عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول، لكن هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة، مع قطع نظرهم عن قضية كلية، كما يعلم الإنسان أحوال نفسه المعينة، فإنَّه يعلم أنَّه لم يحدث نفسه، وإن لم يستحضر أنَّ كل حادث لا يحدث بنفسه.

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة، كالرعد والبرق والزلازل، ذكروا الله وسبّحوه، لأنهم يعلمون أنَّ ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه بل له محدث أحدثه، وأن كانوا يعلمون هذا في سائر المحدثات، لكن ما اعتادوا حدوثه صارَ مألوفاً لهم، بخلاف المتجدد الغريب، وإلاَّ فعامة ما يذكرون الله ويسبّحونه عنده من الغرائب المتجددة قد شهدوا من آيات الله المعتادة ما هو أعظم منه،

٣/ ١٢٢ ولو لم يكن إلاَّ خلق الإنسان فإنَّه من أعظم الآيات، فكل أحد يعلم أنه هو لم / يحدِث نفسه ولا أبواه أحدثاه ولا أحدٌ من البشر أحدثه، ويعلم أنَّه لا بدَّ له من محدِث، فكل أحدٍ يعلم أنَّ له خالقاً خلقه، ويعلم أنَّه موجود، حي، عليم، قدير، سميع، بصير، ومن جعل غيره حيًّا كان أولى أن يكون حيًّا، ومن جعل غيره عليماً كان أولى أن يكون عليما، ومن جعل غيره قادراً كان أولى أن يكون قادرا، ويعلم أيضاً أن فيه من الإحكام ما دلَّ على علم الفاعل، ومن الاختصاص ما دلَّ على إرادة الفاعل، وأنَّ نفس الإحداث لا يكونُ إلاَّ بقدرة المحدِث، فعلمه بنفسه المعيّنة المشخّصة الجزئية يفيده العلم بهذه المطالب الإلهية وغيرها، كما قال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ۝٢١﴾ [الذاريات:٢١].

فصل

إذا تبين ذلك فالآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول الذي هي آية له وعلامة عليه، ولا تفتقر في كونها آية وعلامة ودلالة إلى أن تندرج تحت قضية كلية، سواء كان المدلول عليه قد عُرفت عينه، أو لم تعرف عينه، ٣/ ١٢٣ بل عُرف على وجهٍ مطلق مجمل. /

فالأول مثل أن يقال: علامة دار فلان أنَّ على بابها كذا، أو على عتبها كذا، أو علامة فلان أنه كذا وكذا، فإذا رؤيت تلك العلامة عرف ذلك المعين.

والثاني أن يقال: علامة من يكون أميراً أو قاضياً أن تكوَن هيئته كذا وكذا، فإذا رؤيت تلك الهيئة عُلم أنَّ هناك أميراً أو قاضياً وإن لم تعلم عينه.

وإذا كان كذلك فجميع المخلوقات مستلزمة للخالق سبحانه وتعالى بعينه، وكلٌّ منها يدلُّ بنفسه على أنَّ له محدثا بنفسه، ولا يحتاج أن يُقرن بذلك أن كل محدَث فله

محدِث، كما قدمناه أن العلم بأفراد هذه القضية لا يجب أن يتوقف على كلياتها، بل قد تكون دلالته على المحدث المعين أظهر وأسبق.

ولهذا كان ما يشهده الناس من الحوادث آيات دالة على الفاعل المحدث بنفسها، من غير أن يجب أن يقترن بها قضية كلية: أن كل محدث فله محدِث، وهي أيضا دالة على الخالق سبحانه، من حيث يُعلم أنَّه لا يحدثها إلاَّ هو، فإنه كما يستدل على أنَّ المحدثات لا بدَّ لها من محدِث قادر، عليم، مريد، حكيم، فالفعل يستلزم القدرة، والإحكام/ يستلزم العلم، ٣/ ١٢٤ والتخصيص يستلزم الإرادة، وحسن العاقبة يستلزم الحكمة.

وكل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الآخر، وكل حادث كما دلَّ على عين الخالق، فكذلك الآخر يدل عليه. فلهذا كانت المخلوقات آيات عليه، وسَّماها الله آيات، والآيات لا تفتقر في كونها آيات إلى قياس كلي: لا قياس تمثيلي، ولا قياس شمولي، وإن كان القياس شاهداً لها ومؤيدا لمقتضاها، لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس، بل يُعلم موجبها ومقتضاها، وإن لم يخطر لها أنَّ كل ممكن فإنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلاَّ بمرجح، أو لا يترجح وجوده على عدمه إلاَّ بمرجح.

ومن هنا يتبين لك أنَّ ما تنازع فيه طائفة من النظَّار وهو أن علة الافتقار إلى الصانع، هل هو الحدوث أو الإمكان، أو مجموعيهما، لا يحتاج إليه، وذلك أنَّ كل مخلوق فنفسه وذاته مفتقرة إلى الخالق، وهذا الافتقار وصف له لازم، ومعنى هذا أنَّ حقيقته لا تكون موجودة إلاَّ بخالق يخلقه، فإن شُهدت حقيقته موجودة في الخارج عُلم أنَّه لا بد لها من فاعل، وإن تُصوِّرت في العقل عُلم أنها لا توجد في الخارج إلاَّ بفاعل، ولو قدر أنها

تتصور تصوراً مطلقا عُلم أنها لا توجد إلاَّ بفاعل فهـي في نفـسها لا توجـد إلاَّ بفاعـل وهذا يعلم بنفس تصورها وإن لم يشعر القلب / بكونها حادثة أو ممكنـة، وإنْ كـان كـل ٣/ ١٢٥ من الإمكان والحدوث دليلاً أيضاً على هذا الافتقار، لكن الحـدوث يـستلزم وجودهـا بعد العدم، وقد عُلم أنهـا لا توجـد إلاَّ بفاعـل، والإمكـان يـستلزم أنهـا لا تكـون إلا بموجد، وذلك يستلزم إذا وجدت أن تكون بموجد، وهي من حيث هـي هـي، وإن لم تدرج تحت وصف كلي يستلزم الافتقار إلى الفاعل، أي لا تكون موجودة إلاَّ بالفاعـل، ولا تدوم وتبقى إلاَّ بالفاعل المبقي المديم لها، فهـي مفتقـرة إليـه في حـدوثها وبقائهـا، سواء قيل أن بقاءها وصف زائد عليها، أو لم يقل.

ولهذا يعلم العقل بالضرورة أن هذا الحادث لا يبقى إلا بسبب يبقيه، كما يعلم أنَّـه لم يحدث إلاَّ بسبب يحدثه، ولو بنى الإنسان سقفاً ولم يدع شيئاً يمسكه، لقـال لـه النـاس: هذا لا يدوم ولا يبقى، وكذلك إذا خاط الثوب بخيوط ضعيفة وخاطه خياطة فاسدة، قالوا له هذا لا يبقى البقاء المطلوب، فهم يعلمون بفطرتهم افتقار الأمور المفتقرة إلى مـا يبقيها، كما يعلمون افتقارها إلى ما يحدثها وينشئها.

وما يُذكر من الأمثال المضروبة والشواهد المبينة لكون الصنعة تفتقـر إلى الـصانع في حدوثها وبقائها، إنما هو للتنبيه على ما في الفطرة،كما يُمثَّل بالسفينة في الحكاية المشهورة عن بعض أهل العلم، أنه قال له طائفة/ من الملاحدة: ما الدلالة على وجـود الـصانع؟ ٣/ ١٢٦ فقال لهم: دعوني، فخاطري مشغول بأمر غريب. قالوا: ما هو؟ قال: بلغني أنَّ في دجلة سفينة عظيمة مملوءة من أصناف الأمتعة العجيبة، وهي ذاهبة وراجعـة مـن غـير أحـدٍ يحركها ولا يقوم عليها. فقالوا له: أمجنون أنت؟ قـال: ومـا ذاك؟ قـالوا: أهـذا يـصدقه

عاقل؟ فقال: فكيف صدقت عقولكم أنَّ هذا العالم بما فيه من الأنواع والأصناف والحوادث العجيبة، وهذا الفلك الدوّار السيار يجرى وتحدث هذه الحوادث بغير محدث، وتتحرك هذه المتحركات بغير محرّك؟ فرجعوا على أنفسهم بالملام. وهكذا إذا قيل: فهذه السفينة أثبتت نفسها في الساحل بغير موثق أوثقها، ولا رابط ربطها، كذبت العقول بذلك.

فهكذا إذا قيل: إنَّ الحوادث تبقى وتدوم بغير مبق يبقيها، ولا ممسك يمسكها. ولهذا نبه سبحانه على هذا وهذا. فالأول: كثير. وأما الثاني: ففي مثل قوله: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ﴿٤١﴾﴾ [فاطر:٤١] وقوله: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلۡأَرۡضُ بِأَمۡرِهِۦۚ﴾ [الروم:٢٥] وقوله: ﴿رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ﴾ [الرعد:٢].

وهذا الإبقاء يكون بالرزق الذي يمد الله به المخلوقات، كما قال الله / تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ ثُمَّ رَزَقَكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡۖ هَلۡ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفۡعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيۡءٖۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [الروم:٤٠]. وهذا الذي ذكرناه من أنَّ نفس الأعيان المحدثة كالإنسان تستلزم وجود الصانع الخالق، وأنَّ علم الإنسان بأنه مصنوع يستلزم العلم بصانعه بذاته، من غير احتياج إلى قضية كلية، تقترن بهذا، وهو معنى ما يذكره كثير من الناس، مثل قول الشهرستاني[1]: ٣/ ١٢٧

(١) كتب في هامش (ط) أمام هذا الموضع: «قف على كلام الشهرستاني» والكلام التالي ذكره الشهرستاني في كتابه «نهاية الإقدام في علم الكلام» (ص١٢٣-١٢٤) (رشاد).

[كلام الشهرستاني في نهاية الإقدام]

«أما تعطيل العالم عن الصانع العليم[١]، القادر، الحكيم، فلست أراها مقالة[٢]، ولا عرفت عليها[٣] صاحب مقالة، إلاَّ ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا: كان العالم في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة، فاصطكت[٤] اتفاقاً، فحصل العالم[٥] بشكله الذي تراه عليه. / ٣/١٢٨

قال: «ولست أرى صاحب هذه المقالة ممَّن ينكر الصانع، بل هو يعترف[٦] بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت[٧] والاتفاق، احترازاً عن التعليل، فما عدّت[٨] هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإنَّ الفطرة[٩] السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها، بصانع عليم، قادر حكيم[١٠]، ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم:١٠][١١] ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف:٨٧][١٢] ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ۝٩﴾ [الزخرف:٩] وإن غفلوا عن هذه الفطرة في حال السرّاء، فلا شك أنهم

---

(١) نهاية الإقدام: العالم وفي نسختين: العليم.
(٢) نهاية الإقدام: مقالة لأحد.
(٣) نهاية الإقدام: ولا أعرف عليه.
(٤) نهاية الإقدام: واصطكت.
(٥) نهاية الإقدام: فحصل عنها العالم.
(٦) نهاية الإقدام: معترف.
(٧) نهاية الإقدام: البحث، وهو تحريف.
(٨) نهاية الإقدام: عددت، وفي نسخة: عدت.
(٩) نهاية الإقدام: الفطر، وفي نسخة: الفطرة.
(١٠) نهاية الإقدام: على صانع حكيم عالم قدير وفي نسخة: قادر عليم.
(١١) في نهاية الإقدام: أفي الله شك فاطر السماوات والأرض.
(١٢) في نهاية الإقدام: ولئن سألتهم من خلقكم، وهو تحريف.

يلوذون إليها[١] في حال الضراء: ﴿دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [يونس:٢٢]، ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلۡبَحۡرِ ضَلَّ مَن تَدۡعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُۖ﴾ [الإسراء:٦٧].

قال[٢]: «ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك[٣]: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله / إلَّا الله[٤]، فاعلم أنَّه لا إله إلَّا الله[٥]، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد، ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِيَ ٱللَّهُ وَحۡدَهُۥ كَفَرۡتُمۡ وَإِن يُشۡرَكۡ بِهِۦ تُؤۡمِنُواْۚ﴾ [غافر:١٢][٦] ﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحۡدَهُ ٱشۡمَأَزَّتۡ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِۖ﴾ [الزمر:٤٥] ﴿وَإِذَا ذَكَرۡتَ رَبَّكَ فِي ٱلۡقُرۡءَانِ وَحۡدَهُۥ وَلَّوۡاْ عَلَىٰٓ أَدۡبَٰرِهِمۡ نُفُورٗا ٤٦﴾ [الإسراء:٤٦]». ٣/١٢٩

قال[٧]: «وقد سلك المتكلمون طريقا[٨] في إثبات الصانع[٩]، وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع، وسلك الأوائل طريقاً آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجّح لأحد طرفي الإمكان.

---

(١) نهاية الإقدام: إليه.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص١٢٤).

(٣) نهاية الإقدام: الشريك، وفي نسخة: شرك.

(٤) رواه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢١).

(٥) عبارة «فاعلم أنه لا إله إلا الله» في نسختين من نسخ نهاية الإقدام ولكن المحقق لم يثبتها لسقوطها من النسخة التي نشر عنها الكتاب.

(٦) نهاية الإقدام: تؤمنوا – الآية.

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص١٢٤-١٢٥).

(٨) نهاية الإقدام: طريقين وفي نسخة: طريقا.

(٩) نهاية الإقدام: الصانع تعالى.

قلت: وهذا الطريق الثاني لم يسلكه الأوائل، وإنما سلكه ابن سينا ومن وافقه، ولكن الشهرستاني وأمثاله لا يعرفون مذهب أرسطو والأوائل، إذ كان عمدتهم فيما ينقلونه من الفلسفة على كتب ابن سينا. / ٣/ ١٣٠

قال[١]: «ويدّعي كل واحد في جهة الاستدلال ضرورة وبديهة».

قال[٢]: «وأنا أقول: ما شهد به الحدوث، أو دلّ عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياجه[٣] في ذاته إلى مدبر، هو منتهى مطلب[٤] الحاجات، يرغب[٥] إليه، ولا يرغب عنه، ويُستغنى به ولا يستغنى عنه، ويتوجه إليه ولا يُعرض عنه ويفزع إليه في الشدائد والمهمات، فإن احتياج نفسه أوضح[٦] من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب، والحادث إلى المحدث.

وعن هذا المعنى[٧] كانت تعريفات الحق[٨] سبحانه في التنزيل[٩] على هذا المنهاج، ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل:٦٢]، ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الأنعام:٦٣]، ﴿قُلْ مَن / يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس:٣١]، ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [النمل:٦٤]. ٣/ ١٣١

---

(١) الكلام التالي بعد الكلام السابق مباشرة، (ص١٢٥).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص١٢٥). (٣) نهاية الإقدام: من احتياج.

(٤) مطلب: ليست في نهاية الإقدام وفي نسخة: تطلب.

(٥) نهاية الإقدام: فيرغب. (٦) نهاية الإقدام: أوضح له.

(٧) المعنى: ساقطة من النسخة المنشورة من نهاية الإقدام وتوجد في نسخة أخرى.

(٨) تعريفات الحق: كذا في نسخة نهاية الإقدام وفي النسخة المنشورة: تعريفاته الخلق.

(٩) نهاية الإقدام: في هذا التنزيل.

وعن هذا المعنى[١]، قال النبي ﷺ: «خلق الله العباد[٢] على معرفته فاجتالتهم الشياطين عنها»[٣].

قلت: لفظ الحديث في الصحيح: يقول الله خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أنْ يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا[٤].

قال[٥]: «فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج، وذلك الاجتيال من الشيطان[٦]، هو تسويله الاستغناء ونفي الحاجة[٧]، والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة، وتطهيرها عن تسويلات الشياطين[٨]، فإنهم الباقون على أصل الفطرة، وما كان له عليهم من سلطان[٩] ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ ۝ سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ ۝﴾ / ٣/ ١٣٢ [الأعلى:١٠-١١]، ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ۝﴾ [طه:٤٤].

قلت: الذي في الحديث: إن الشياطين أمرتهم أن يشركوا به ما لم ينزل به سلطانا، وهذا المرض العام في أكثر بني آدم، وهو الشرك، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم

---

(١) المعنى: ليست في نهاية الإقدام.

(٢) نهاية الإقدام: الله تعالى الخلق وفي نسخة: العباد.

(٣) نهاية الإقدام: فاجتالهم الشيطان عنها.

(٤) مر تخريجه، وأمام هذا الموضع في هامش (هـ) كتب ما يلي: «انفرد به مسلم عن عياض بن حمار» وفوق هذا الكلام كلمات لم يظهر منها إلا لفظ «محمد».

(٥) الكلام التالي بعد الكلام الساق مباشرة (ص١٢٥).

(٦) نهاية الإقدام: وذلك الاحتيال من الشياطين.

(٧) نهاية الإقدام: الاحتياج.

(٨) نهاية الإقدام: تسويل الشيطان وفي نسخة: تسويلات، وفي نسخة: الشياطين.

(٩) نهاية الإقدام: من سلطان وقال.

بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف:١٠٦] وأما التعطيل فهو مرض خاص لا يكاد يقع إلاَّ عن عناد، كما وقع لفرعون.

وليس في الحديث أنَّ الشياطين سولت لهم الاستغناء عن الصانع، فإنَّ هذا لا يقع إلاَّ خاصاً لبعض الناس، أو لكثير منهم في بعض الأحوال، وهو جنس السفسطة، بل هو شرُّ السفسطة، والسفسطة لا تكون عامة لعدد كثير دائما، بل تعرض لبعض الناس، أو لكثير منهم في بعض الأشياء.

قال[1]: ومن رحل إلى الله قربت مسافته، حيث رجع إلى نفسه أدنى رجوع، فعرف احتياجه إليه في تكوينه، وبقائه، وتقلبه في أحواله، وأنحائه، ثم استبصر من آيات الآفاق إلى آيات الأنفس، ثم استشهد به على الملكوت، لا بالملكوت عليه.. الخ». /٣/ ١٣٣

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هو وطائفة معه يظنون أن الضمير في قوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت:٥٣]، عائد إلى الله تعالى ويقولون هذه جمعت طريق من استدل بالخلق على الخالق، ومن استدل بالخالق على المخلوق.

والصواب الذي عليه المفسّرون، وعليه تدل الآية، أن الضمير عائد إلى القرآن، وأنَّ الله يُري عباده من الآيات الأفقية والنفسية، ما يبيّن لهم أنَّ القرآن حق، وذلك يتضمن ثبوت الرسالة، وأن يسلم ما أخبر به الرسول، كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ

---

(١) بعد كلام الشهرستاني السابق في نهاية الإقدام (ص١٢٥-١٢٦).

عِندِ ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرۡتُم بِهِۦ مَنۡ أَضَلُّ مِمَّنۡ هُوَ فِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ ﴿٥٢﴾ سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾ [فصلت:٥٢، ٥٣].

والمقصود هنا التنبيه على أن حاجة المعيّن إلى العلم لا تتوقف على العلم بحاجة كل من هو مثله، والاستدلال على ذلك بالقياس الشمولي والتمثيلي.

وأيضا فالحاجة التي يقترن مع العلم بها ذوق الحاجة، هي أعظم وقعاً في النفس من العلم الذي لا يقترن به ذوق. ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه، وينفعها ويضرها، هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه، ولا تكرهه ولا تحبه، ولهذا كان ما يُعرف من أحوال الرسل مع أممهم / بالأخبار المتواترة ورؤية الآثار من حسن عاقبة ٣/ ١٣٤ اتّباع الرسل، وسوء عاقبة المكذّبين، أنفع من معرفة صدق الرسول واتباعه مما يفيد العلم فقط، فإنَّ هذا يفيد العلم مع الترغيب والترهيب، فيفيد كمال القوتين: العلمية والعملية بنفسه، بخلاف ما يفيد العلم، ثم العلم يفيد العمل.

ولهذا كان أكثر الناس على أنَّ الإقرار بالصانع ضروري فطري، وذلك أنَّ اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى ما لا تتعلق به حاجتها.

ألا ترى أن الناس يعرفون من أحوال من تتعلق به منافعهم ومضارهم، كولاة أمورهم ومماليكهم، وأصدقائهم وأعدائهم، ما لا يعلمونه من أحوال من لا يرجونه ولا يخافونه، ولا شيء أحوج إلى شيء من المخلوق إلى خالقه، فهم يحتاجون إليه من جهة ربوبيته، إذ كان هو الذي خلقهم، وهو الذي يأتيهم بالمنافع، ويدفع عنهم المضار: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعۡمَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيۡهِ تَجۡـَٔرُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [النحل:٥٣].

وكل ما يحصل من أحد فإنما هو بخلقه وتقديره وتسبيبه وتيسيره، وهذه الحاجة التي ٣/ ١٣٥ تُوجب رجوعهم إليه حال اضطرارهم، كما يخاطبهم بذلك / في كتابه، وهم محتاجون إليه من جهة ألوهيته، فإنه لا صلاح لهم إلاَّ بأن يكون هو معبودهم الذي يحبونه ويعظِّمونه، ولا يجعلون له أنداداً يحبونهم كحب الله، بل يكون ما يحبونه سواه، كأنبيائه وصالحي عباده، إنما يحبونهم لأجله، كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلاَّ لله، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه، كما يكره أن يلقى في النار»[1].

ومعلوم أن السؤال، والحب، والذل، والخوف، والرجاء، والتعظيم، والاعتراف بالحاجة، والافتقار، ونحو ذلك، مشروط بالشعور بالمسئول المحبوب المرجو، المخوف، المعبود، المعظم، الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار، الذي تواضع كل شيء لعظمته، واستسلم كل شيء لقدرته، وذلَّ كل شيء لعزته.

فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها ولا بدَّ لها منها، بل هي ضرورية فيها، كان شرطها ولازمها، وهو الاعتراف بالصانع والإقرار به، أولى أن يكون ضرورياً في النفوس.

وقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «كل مولود يولد على الفطرة»؛ وقوله فيما ٣/ ١٣٦ يروي عن ربه: «خلقت عبادي حنفاء» / ونحو ذلك، لا يتضمن مجرد الإقرار بالصانع فقط، بل إقراراً يتبعه عبودية لله بالحب والتعظيم وإخلاص الدين له، وهذا هو الحنيفية.

---

(١) رواه البخاري (١٦)، ومسلم (٤٣).

وأصل الإيمان قول القلب وعمله، أي علمه بالخالق وعبوديته للخالق، والقلب مفطور على هذا وهذا. وإذا كان بعض الناس قد خرج عن الفطرة بما عرض له من المرض، إمَّا بجهله، وإما بظلمه، فجحد بآيات الله واستيقنتها نفسه ظلماً وعلواً، لم يمتنع أن يكون الخلق ولدوا على الفطرة.

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع طائفة من قول من ذكر أنَّ المعرفة ضرورية، والعلم الذي يقترن به حب المعلوم قد يسمى معرفة، كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمعروف ما تحبه القلوب مع العلم، والمنكر ما تكرهه وتنفر عنه عند العلم به. فلهذا قد يُسمَّى من كان فيه -مع علمه بالله- حب لله وإنابة إليه عارفاً، بخلاف العالم الخالي عن حب القلب وتألهه، فإنهم لا يسمونه عارفا.

ومن المعلوم أنَّ وجود حب الله وخشيته والرغبة إليه وتألهه في القلب، فرع وجود الإقرار به، وهذا الثاني مستلزم للأول. فإذا كان هذا يكون ضروريا في القلب، فوجود الإقرار السابق عليه اللازم له، أوْلى أن يكون ضروريا، فإنَّ ثبوت الملزوم لا يكون إلاَّ مع ثبوت اللازم. / ٣/ ١٣٧

وقد يُراد بلفظ المعرفة العلم الذي يكون معلومه معيّناً خاصًّا، وبالعلم الذي هو قسيم المعرفة ما يكون المعلوم به كليا عاما، وقد يراد بلفظ المعرفة ما يكون معلومه الشيء بعينه، وإن كان لفظ العلم يتناول النوعين في الأصل، كما بسط في موضع آخر، وسيأتي كلام الناس في الإقرار بالصانع، هل يحصل بالضرورة، أو بالنظر، أو يحصل بهذا وبهذا.

وقد بيَّنا في غير هذا الموضع الكلام على قولهم: علة الحاجة إلى المؤثر: هل هي الحدوث، أو الإمكان، أو مجموعها؟ وبيّنا أنَّه إن أريد بذلك أنَّ الحدوث -مثلاً- دليل على أنَّ المحدَث يحتاج إلى محدِث، أو أن الحدوث شرط في افتقار المفعول إلى فاعل، فهذا

صحيح، وإن أريد بذلك أنَّ الحدوث هو الذي جعل المحدث مفتقراً إلى الفاعل فهذا باطل، وكذلك الإمكان إذا أريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر، أو أنه شرط في الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح، وإن أريد به أنه جعل نفس الممكن مفتقراً فهذا باطل.

وعلى هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلاً على الافتقار إلى المؤثر، وشرطاً في الافتقار إلى المؤثر، وإنما النزاع في مسألتين:

٣/١٣٨ **إحداهما**: أنَّ الواجب بغيره أزلاً وأبداً: هل يصح أن يكون مفعولا / لغيره؟ كما يقوله من يقول من المتفلسفة: إنَّ الفلك قديم معلول ممكن لواجب الوجود أزلاً وأبداً، فهذا هو القول الذي ينكره جماهير العقلاء من بني آدم، ويقولون: إنَّ كون الشيء مفعولاً مصنوعاً، مع كونه مقارناً لفاعله أزلاً وأبداً، ممتنع. ويقولون أيضا: إنَّ الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلاَّ موجوداً تارة ومعدوماً أخرى، فأما ما كان دائم الوجود فهذا عند عامة العقلاء ضروري الوجود، وليس من الممكن الذي يقبل الوجود والعدم. وهذا مما وافق عليه الفلاسفة قاطبة حتى ابن سينا وأتباعه.

ولكن ابن سينا تناقض فادعى في باب إثبات واجب الوجود أنَّ الممكن قد يكون قديماً أزلياً مع كونه ممكنا، ووافقه على ذلك طائفة من المتأخرين، كالرازي وغيره، ولزمهم على ذلك من الإشكالات ما لم يقدروا على جوابه، كما قد بسط في موضعه، وعلى هذا فالإمكان والحدوث متلازمان، فكل ممكن محدث وكل محدث ممكن.

٣/١٣٩ وأما تقدير ممكن مفعول واجب لغيره، مع أنَّه غير / محدث، فهذا ممتنع عند جماهير العقلاء. وأكثر الفلاسفة من أتباع أرسطو وغيره مع الجمهور -يقولون: إن الإمكان لا يعقل إلاَّ في المحدثات. وأما الذي ادّعى ثبوت ممكن قديم فهو ابن سينا، ومن وافقه. ولهذا ورد عليهم في إثبات هذا الإمكان سؤالات لا جواب لهم عنه.

[موافقة الرازي لابن سينا وإنكار ابن رشد على ابن سينا]

والرازي لما كان مثبتا لهذا الإمكان، موافقة لابن سينا، كان في كلامه من الاضطراب ما هو معروف في كتبه الكبار والصغار، مع أن هؤلاء كلهم يثبتون في كتبهم المنطقية ما يوافقون فيه سلفهم أرسطو وغيره: أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلاّ حادثاً كائناً بعد أن لم يكن، وقد ذكر أبو الوليد بن رشد الحفيد[1] هذا وقال[2]: «**ما ذكره ابن سينا ونحوه، من أن الشيء يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم، مع كونه قديماً أزليا، قول لم يقله أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا**».

قلت: وابن سينا قد ذكر أيضاً في غير موضع أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم، لا يكون إلاّ حادثا، مسبوقاً بالعدم، كما قاله سلفه وسائر العقلاء، وقد ذكرت ألفاظه من كتاب «الشفاء» وغيره في غير هذا / الموضع، وهو مما يتبين به اتفاق العقلاء على أن ٣/ ١٤٠ كل ممكن يقبل الوجود والعدم فلا يكون إلاّ حادثاً كائناً بعد أن لم يكن، وهذا مما يبين أن كل ما سوى الواجب بنفسه فهو محدث، كائن بعد أن لم يكن، وهذا لا يناقض دوام فاعليته.

والمقصود هنا أن نفس الحدوث والإمكان دليل على الافتقار إلى المؤثر، وأما كون أحدهما جعل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق فهذا خطأ، بل نفس المخلوقات

---

(١) س: وقد ذكر ابن رشد الحفيد. وفي هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع ما يلي: «قف على أن أبا الوليد بن رشد أنكر على ابن سينا ما ذكره في الممكن» (رشاد).

(٢) لم أعثر على هذا النص في كتاب التهافت «ولكني وجدت نصاً آخر لابن رشد يقول فيه التهافت (ص١٠٧) ط. بويج: «لا أعلم أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال إنها باقية إلا ما حكاه عن ابن سينا. عبارة: «ثم قال إنها باقية» سقطت من طبعة سليمان دنيا) (رشاد).

مفتقرة إلى الخالق بذاتها، واحتياجها إلى المؤثر أمر ذاتي لها، لا يحتاج إلى علة، فإنه ليس كل حكم ثبت للذوات يحتاج إلى علة، إذ ذلك يفضي إلى تسلسل العلل، وهو باطل باتفاق العلماء، بل من الأحكام ما هو لازم للذوات، لا يمكن أن يكون مفارقاً للذوات، ولا يفتقر إلى علة، وكون كل ما سوى الله فقيراً إليه محتاجاً إليه دائماً هو من هذا الباب.

فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتي لكلِّ ما سوى الله، كما أن الغِنَى والصمدية أمر لازم لذات الله، فيمتنع أن يكون سبحانه فقيراً، ويمتنع أن يكون إلاَّ غنيّا عن كل ما سواه، ويمتنع فيما سواه أن يكون غنياً عنه / بوجه من الوجوه، ويجب في كلِّ ما سواه أن يكون فقيراً محتاجاً إليه دائماً في كل وقت. ٣/ ١٤١

وهنا ينشأ النزاع في المسألة الثانية، وهو أن المحدَث المخلوق هل افتقاره إلى الخالق المحدث وقت الإحداث فقط، أو هو دائماً مفتقر إليه، على قولين للنظار. وكثير من أهل الكلام المحدث المتلقي عن جهم وأبي الهذيل ومن اتبعهما من المعتزلة وغيرهم، يقولون: إنَّه لا يُفتقر إليه إلاّ في حال الإحداث، لا في حال البقاء. وهذا القول في مقابله قول الفلاسفة الدهرية، الذين يقولون: افتقار الممكن إلى الواجب لا يستلزم حدوثه، بل افتقاره إليه في حال بقائه دائماً أزلاً أبدا.

فهؤلاء زعموا وجود الفعل بلا حدوث شيء، وأولئك زعموا أنَّ المخلوق لا يفتقر إلى الخالق دائماً، وكلا القولين باطل كما قد بسط في موضعه.

والمقصود هنا أن كثيراً مما يجعلونه مقدمات في أدلة إثبات الصانع، وإن كان حقاً فإنه لا يحتاج إليه عامة الفطر السليمة، وإن كان من عرضت له شبهة قد ينتفع به. / ٣/ ١٤٢

والكلام على إبطال الدور والتسلسل هو من هذا الباب، وما سلكوه من الطرق بقطع التسلسل والدور فهو طريق صحيح أيضاً.

[الدور نوعان، والتسلسل نوعان]

وجماع ذلك أن **الدور نوعان، والتسلسل نوعان.**

أما الدور: فقد يُراد به أنه لا يُوجد هذا إلاَّ مع هذا، ولا هذا إلاَّ مع هـذا، ويـسمى هذا الدور المعيّ الاقتراني. ويراد به أنه لا يوجد هذا إلا بعد هذا، ولا هذا إلاَّ بعد هذا، ونحو ذلك، وهو الدور البعدي فالأول ممكن، كالأمور المتضايقة، مثل البنوة والأبوة، وكالمعلولين لعلة واحدة، وسائر الأمور المتلازمة التي لا يوجد الواحـد منهـا إلاَّ مـع الآخر، كصفات الخالق سبحانه المتلازمة، وكصفاته مع ذاته، وكسائر الشروط، وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط.

وأما الثاني فممتنع، فإنَّه إذا كان هذا لا يوجد إلاَّ بعد ذاك، وذاك لا يوجد إلا بعد هذا، لزم أن يكون ذاك موجوداً قبل هذا، وهذا قبل ذاك، فيكون كل مـن هـذا وذاك موجـوداً قبل أن يكون موجوداً، فيلزم / اجتماع الوجود والعدم غير مرة، وذلك كله ممتنع. ٣/ ١٤٣

ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلاً لهذا، أو علة فاعلة، أو علة غائية، ونحو ذلك، لأن الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع أن يكون فاعلاً لنفسه، فكيف يكون فاعلاً لفاعل نفسه؟ وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها فكيف لعلة نفسها؟ وكـذلك العلة الغائية التي يوجدها الفاعل هـي مفعولـة للفاعـل ومعلولـة في وجودهـا لـه لا لنفسها، فإذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها؟

فهذا ونحوه من الدور المستلزم تقدم الشيء على نفسه، أو على المتقـدم عـلى نفـسه، وكونه فاعلاً لنفسه المفعولة، أو لمفعول مفعول نفسه، أو علة لنفسه المعلولة، أو لمعلول

معلول نفسه[١]، أو معلولا مفعولاً لنفسه، أو لمعلول نفسه، ومفعول نفسه -كل ذلك ممتنع ظاهر الامتناع، ولهذا اتفق العقلاء على امتناع ذلك.

وأمَّا التسلسل في الآثار والشروط ونحو ذلك، ففيه قولان معروفان لأصناف الناس، وأمَّا التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة ونحو ذلك، فهذا ممتنع بلا ريب. / ٣/ ١٤٤

فإذا تبين هذا فنقول: لو كان جميع الموجودات ممكناً مفتقراً إلى فاعل غيره، فذلك الغير إن كان هو الغير الفاعل له، لزم كون كل منهما فاعلاً للآخر، وهذا من الدور القبلي الممتنع باتفاق العقلاء، وإن كان ذلك الغير غيراً آخر، لزم وجود فاعلين ومفعولين إلى غير غاية، وإن شئت قلت: لزم مؤثرون كل منهم مؤثر في الآخر إلى غير غاية، وإن شئت قلت لزم عللٌ كلٌّ منها معلول للآخر إلى غير غاية. وكل من هؤلاء ممكن الوجود، مفتقر إلى غيره لا يوجد بنفسه.

فهنا سؤالان:

أحدهما: قول القائل: لم لا يجوز أن يكون المجموع واجباً بنفسه، وإن كان كل فرد من أفراده ممكنا بنفسه؟ وقد أُجيب عن هذا بأنه يستلزم ثبوت واجب الوجود بنفسه مع أنه باطل أيضا، لأن المجموع هو الأجزاء المجتمعة مع الهيئة الاجتماعية، وكل من الأجزاء ممكن بنفسه، والهيئة الاجتماعية عرض من الأعراض الذي لا يقوم بنفسه، فهو/ أيضاً ممكن لنفسه بطريق الأوْلى. فكل من الأجزاء ومن الهيئة الاجتماعية ممكن لنفسه فامتنع أن يكون هناك ما يُقدَّر واجباً بنفسه. ٣/ ١٤٥

---

(١) س: أو معلولاً علة لنفسه المعلولة، أو المعلول معلول نفسه (رشاد).

وأيضاً فإن ما توصف به الأفراد قد يوصف به المجموع، وقد لا يوصف، فإن كان اتصاف الأفراد به لطبيعة مشتركة بينها وبين المجموع، وجب اتصاف المجموع به، بخلاف ما إذا حدث للمجموع بالتركيب وصف منتف في الأفراد.

ومعلوم أن كل واحدٍ واحدٍ إذا لم يكن موجوداً إلاَّ بغيره، وهو فقير محتاج، فكثرة المفتقرات المحتاجات واجتماعها لا يوجب استغناءها إلاَّ أن يكون في بعضها معاونة للآخر، كالضعيفين إذا اجتمعا حصل باجتماعهما قوة، لأنَّ كلا منهما مستغن عن غيره من وجه، محتاج إليه من وجه، وأما إذا قُدّر أنَّ كلا منهما مفتقر إلى غيره من كل وجه، امتنع أن يحصل لهما بالاجتماع قوة أو معونة من أحدهما للآخر، إذ التقدير أنَّ كل منهما ليس له شيء إلاَّ من الآخر، وهذا هو الدور القَبْلي، دَوْر الفاعلين والعلل الفاعلية والغائية، فلا يحصل لأحدهما من الآخر شيء، / والتقدير أنه ليس له من نفسه شيء، ٣/١٤٦ فلا يحصل بالاجتماع وجود أصلا.

يبين هذا أن كل جزء فهو مفتقر من كل وجه إلى غيره، والمجموع أيضاً مفتقر من كل وجه إلى الأفراد، فإنه أي فرد من الأفراد قُدِّر عدمه لزم عدم المجموع، فليس في المجموع وجود يعطيه للأفراد، ولا لشيء من الأفراد وجود يعطيه للمجموع أو لغيره من الأفراد، وهذا بخلاف ما إذا اجتمعت آحاد العشرة، فإنَّ كونها عشرة لا يحصل لأفرادها، كما أنَّ كل فرد ليس وجوده مستفاداً من اجتماع العشرة، فلما لم يكن كل من الأفراد وجوده من العشرة ولا من غيره من الأفراد، أمكن وجوده بنفسه، وأمكن أن يكون شرطاً في وجود الفرد الآخر، وأن يكون الحكم الحاصل باجتماع العشرة لا يحصل لفرد فرد. فتبين أنَّ مجموع الممكنات لا يكون إلاَّ ممكناً. وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.

[سؤال للآمدي وأجوبة عنه]

والسؤال الثاني: سؤال الآمدي وهو قوله[1]: «**ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود، ويكون ترجحها بترجح آحادها، وترجح كل واحد بالآخر إلى غير نهاية**»./ ٣/ ١٤٧

فيُقال عن هذا أجوبة:

[الأول]

الأول: أنه إذا كان كل من الجملة ممكناً بنفسه لا يوجد إلاَّ بغيره، فكل من الآحاد، ليس وجوده بنفسه، والجملة ليس وجودها بنفسها، فليس هناك شيء وجوده بنفسه، وكل ما ليس وجوده بنفسه فلا يكون وجوده إلاَّ بغيره. فتعين أن يكون هناك غير ليس هو جملة مجموع الممكنات، ولا شيئاً من الممكنات، وما ليس كذلك فهو موجود بنفسه، وهو الواجب بنفسه ضرورة.

وأما قوله: «يكون ترجح كل واحد بالآخر»، أي يكون كل من الممكنات موجوداً بممكن آخر على سبيل التسلسل.

---

(١) عبارات الآمدي هنا من كتابه «دقائق الحقائق» كما نص ابن تيمية على ذلك بعد صفحات (ص١٧٥) على أنه ذكر كلاماً قريباً من هذا في كتابه «أبكار الأفكار» (١/ ١٥٧) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٤)، نسخة رقم (١٦٠٣) ونصه «سلمنا أن معنى الجملة حاصل فيما لا يتناهى وأنه ممكن، ولكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون معللا بغير علة الآحاد. سلمنا أنه زائد على الآحاد، ولكن ما المانع أن يكون مترجحاً بآحاده الداخلة فيه؛ لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها، ليلزم ما ذكرتموه، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية» (رشاد).

فيقال له: نفس طبيعة الإمكان شاملة لجميع الآحاد، وهي مشتركة فيها، فلا يتصور أن يكون شيء من أفراد الممكنات خارجاً عن هذه الطبيعة العامة الشاملة، ونفس طبيعة الإمكان توجب الافتقار إلى الغير، فلو قدر وجود ممكنات بدون واجب بنفسه، للزم استغناء طبيعة الإمكان عن الغير، فيكون ما هو ممكن مفتقراً إلى غيره ليس ممكناً مفتقراً إلى غيره، وذلك جمع بين النقيضين.

يبين ذلك أنَّه مهما قدِّر من الممكنات التي ليست متناهية، فإنه / ليس واحد منها ٣/١٤٨ موجوداً بنفسه، بل هو مفتقر إلى ما يبدعه ويفعله. فالثاني منها مشارك للأول في هذه الصفة من كل وجه، فليس لشيء منها وجود من نفسه ولا للجملة، فلا يكون هناك موجود أصلا.

بل إذا قال القائل: هذا موجود بآخر، والآخر بآخر، إلى غير نهاية، أو هذا أبدعه آخر، والآخر أبدعه آخر، إلى غير نهاية، كان حقيقة الكلام أنه يُقدِّر معدومات لا نهاية لها. فإن قدَّر فاعلاً إذا لم يكن موجوداً بنفسه، لم يكن له من نفسه إلاَّ العدم، وقد قدَّر فاعله ليس له من نفسه إلاَّ العدم.

فكل من هذه الأمور المتسلسلة ليس لشيء منها من نفسه إلاَّ العدم، ولا للمجموع من نفسه إلاّ العدم، وليس هناك إلا الأفراد والمجموع، وكل من ذلك ليس منه إلاَّ العدم، فيكون قد قُدِّر مجموع ليس منه إلاَّ العدم، وأفراد متسلسلة ليس لشيء منها إلا العدم. وما كان كذلك امتنع أن يكون منه وجود، فإنَّ ما لا يكون منه إلاَّ العدم، ولا من مجموعه، ولا من أفراده، يمتنع أن يكون منه وجود.

فإذا قدر ممكنات متسلسلة منها لا وجود له من نفسه لم يكن هناك إلا العدم، والوجود موجود محسوس، فعلم أنَّ فيه ما هو موجود بنفسه، ليس وجوده من غيره، وهو المطلوب. / ٣/١٤٩

[الثاني]

الجواب الثاني: أن يُقال: الموجود الذي ليس وجوده من نفسه. يمتنع أن يكون وجود غيره منه، فإنَّ وجود نفسه بنفسه، واستغناء نفسه بنفسه، وقيام نفسه بنفسه، أَوْلى من وجود غيره بوجوده، واستغناء غيره به، وقيام غيره به، فإذا قُدِّر ممكنات ليس فيها ما وجوده بنفسه، امتنع أن يكون فيها ما وجود غيره به بطريقة الأَوْلى، فلا يجوز أن يكون كل ممكن لا يوجد بنفسه، وهو مع هذا فاعل لغيره إلى غير نهاية.

وهذا مما لا يقبل النزاع بين العقلاء الذين يفهمونه. وسواء قيل: إنَّ المؤثر في مجموع الممكنات هو قدرة الله تعالى بدون أسباب، أو قيل: إنها مؤثرة فيها بالأسباب التي خلقها، أو قيل: إن بعضها مؤثر في بعض بالإيجاب أو الإبداع أو التوليد أو الفعل أو غير ذلك مما قيل، فإنَّ كل من قال قولاً من هذه الأقوال لا بدَّ أن يجعل للمؤثر وجوداً من موجود بنفسه، لا يمكن أحد أن يقول: كل منها مؤثر، وليس له من نفسه إلاَّ العدم، وليس هناك مؤثر له من نفسه وجود، فإنه يُعلم بصريح العقل أنه إذا قُدِّر أن كل تلك الأمور ليس لشيء منها وجود من نفسه ولا بنفسه، لم يكن له تأثير من نفسه ولا بنفسه، فإن ما لا يكون موجوداً بنفسه ومن نفسه فأَوْلى به أن لا يكون مؤثراً في وجود غيره بنفسه ومن نفسه، فإذا لم يكن هناك ما هو موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه، بل كل/ منها غير موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه، كان كل منها معدوماً بنفسه، معدوم التأثير بنفسه، فنكون قد قدَّرنا أموراً متسلسلة كل منها لا وجود له بنفسه، ولا تأثير له بنفسه، وليس هناك مغاير لها يكون موجوداً مؤثراً فيها، فليس هناك لا وجود ولا تأثير قطعا. ٣/ ١٥٠

وإذا قال القائل: كل من هذه الأمور التي لا توجد بنفسها يبدع الآخر الذي لا يوجد بنفسه، كان صريح العقل يقول له: فما لا يكون موجوداً بنفسه لا يكون مؤثراً بنفسه، فكيف تجعله مؤثرا في غيره ولا حقيقة له؟

فإن قال: بل حقيقته توجد بذلك الغير.

قيل له: ليس هناك غير يتحقق به، فإنَّ الغير الذي قدرته هو أيضا لا وجود له، ولا تأثير أصْلا، إلاَّ بما تقدره من غير آخر، ليس له وجود ولا تأثير.

ونكتة هذا الجواب أنَّ تقدير العقل لما لا يوجد بنفسه بعد، ولا يحقق له وجود بغيره كونه مؤثراً مبدعاً لغيره من أعظم الأمور بطلاناً وفساداً، فإن إبداعه للغير لا يكون إلاَّ بعد وجوده، وهو مع / كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم ليس موجود فكل ما قدر إنما هي معدومات. ٣/ ١٥١

يوضح هذا **الجواب الثالث**: وهو أن نقول: قول القائل: الممكن الذي لم يوجد هو معدوم ليس بموجود أصلا، والمعدوم الذي لم يحصل له ما يقتضي وجوده هو باق مستمر على العدم، وإذا قال القائل: الممكن لا يترجح أحد طرفيه (على الآخر) إلاَّ بمرجح، فهذا بين ظاهر في جانب الإثبات، فإنه لا يكون موجوداً إلا بمقتضى لوجوده، إذا كان ليس له من نفسه وجود.

وأما في النفي فمن الناس من يقول: علة عدمه عدم علة وجوده. ويجعل لعدمه علة كما لوجوده علة، وهذا قول ابن سينا وأتباعه[1]، والتحقيق الذي عليه جمهور النظار من

---

(١) تعد عبارة ابن سينا وأتباعه زيادة في هامش (هـ) وهي كما يلي: «وهو ابن سينا وأتباعه المتأخرين القائلين بأنه لا بد لعدمه من علة، فإن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، كما ذكر. ولهذا تنازع الناس في الممكن: هل من شرطه أن يكون معدوماً؟ والذي عليه قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه، حتى الفارابي معلمهم الثاني، وحتى ابن سينا وافقهم تارة كما تعبر (كما تعبر، غير واضحة وكذا قراتها) ألفاظه في الشفاء وجمهور نظار الملل. فكل هؤلاء على أن من شرطه العدم. وذهب ابن سينا وأتباعه إلى أن القديم الموجود بغيره يوسف بالإمكان. وأنكره عليه أصحابه الفلاسفة المتبعون لأرسطو معلمهم الأول» (رشاد). **قلت**: لم أفهم كلمة يوسف.

٣/ ١٥٢ المتكلمين والمتفلسفين[١]./

وهو الآخر من قولي الرازي، أنَّ عدمه لا يفتقـر إلى علـة تجعلـه معـدوماً، فالعـدم المحض لا يعلل ولا يعلل به، إذ العدم المحض المـستمر لا يفتقـر إلى فاعـل ولا علَّـة، ولكن عدم علته مستلزم لعدمه ودليل على عدمه، فإذا أريد بعلة عدمه ما يستلزم عدمه ويدل على عدمه، فهو صحيح وإن أريد بعلة عدمه تحقق العدم الذي يفتقر في تحقق إلى علة موجبة له، فليس كذلك. فإنَّ العدم المستمر لا يفتقر إلى علة موجبة.

فقول القائل: الممكن لا يوجد إلاَّ بمرجح، بمنزلة قوله: لا يوجد بنفسه، لا يوجـد إلاَّ بغيره، ولا يحتاج أن يقول: ما لا يوجد بنفسه لا يعدم إلاَّ بغيره، فـإن مـا لا يوجـد بنفسه فليس له من نفسه وجود.

وإذا قلت: له من نفسه العدم، فهذا له معنيان: إن أردت أن حقيقة مستلزمة للعـدم لا تقبل الوجود، فليس كذلك، بل هي قابلة للوجود والعدم وإن أردت أن حقيقتـه لا تقتضي الوجود، بل ليس لها من نفسها غير العدم، وأن وجودها لا يكون إلا من غيرها لا من نفسها، فهذا صحيح. فالفرق بين كونه ليس له من نفسه إلاَّ العدم، وبـين كـون ٣/ ١٥٣ نفسه مستلزمة للعدم، فرق بيّن، مع أن قولنا: له / من نفسه وليس له من نفسه، لا نريد به أنه في الخارج نفس ثابتة ليس لها إلاَّ العدم، أو هي مستلزمة للعدم، فإنَّ هذا يتخيلـه من يقول: المعدوم شيء ثابت في الخارج، أو يقول: الماهيات في الخـارج أمـور مغـايرة للوجود المحقق في الخارج، وهذا كله خيال باطل، كما قد بُسط في موضعه.

---

(١) س، ض: النظار من المسلمين وغيرهم، هـ: والتحقيق وقول النظار من أهل السنة (رشاد).

ولكن الماهية والشيء قد يُقدَّر في الذهن قبل وجوده في الخارج، وبعد ذلك فما في الأذهان مغاير لما في الأعيان.

وإذا قلنا: هذا الممكن يقبل الوجود والعدم، أو نفسه أو حقيقته لا تقتضي الوجود ولا تستلزم العدم، فنعني به أن ما تصوره العقل من هذه الحقائق لا يكون موجوداً في الخارج بنفسه، وليس له في الخارج وجود من نفسه، ولا يجب عدمه في الخارج، بل يقبل أن تتحقق حقيقته في الخارج فيصير موجودا، ويمكن أن لا تتحقق حقيقته في الخارج فلا يكون موجودا، وليس في الخارج حقيقة ثابتة أو موجودة تقبل الإثبات والنفي، بل المراد أنَّ ما تصورناه في الأذهان: هل يتحقق في الأعيان أو لا يتحقق؟ وما تحقق في الأعيان هل تحققه بنفسه أو بغيره؟

فإذا قدر أن المتصورات في الأذهان ليس فيها ما يتحقق بنفسه في الخارج، فليس فيها ما هو مبدع بنفسه لغيره في الخارج بطريق الأوْلى، / وليس فيها إلاَّ ما هو معدوم في ٣/ ١٥٤ الخارج، بل ليس فيها إلاَّ ما هو ممتنع في الخارج، فإنَّ الممكن إذا قُدِّر عدم موجود بنفسه يبدعه كان ممتنعاً لغيره، فإذا قُدِّر أنه ليس في الخارج إلاَّ ما ليس له وجود بنفسه، لم يكن في الخارج إلاَّ ما هو ممتنع الوجود، إما لنفسه وإما لغيره، ولا يكون عدم شيء من ذلك مفتقراً إلى علة توجب عدمه، بل هو معدوم بنفسه، سواء أمكن وجوده أو امتنع، وحينئذ فلا يكون في الخارج إلاَّ العدم المستمر.

وإذا قيل، بعد هذا: هذا الذي لا وجود له من نفسه موجود، بهذا الذي لا وجود له من نفسه، وهلمَّ جرًّا، كان بمنزلة أن يُقال: هذا المعدوم موجود بهذا المعدوم، وهلمَّ جرًّا، بل بمنزلة أن يُقال: هذا الممتنع موجود بهذا الممتنع، فيكون هذا تناقضاً حيث جعلت المعدوم موجوداً بمعدوم، وسلسلت ذلك فجمعت بين تسلسل المعدومات وبين جعل كل واحد منها هو الذي أوجد المعدوم الآخر.

[الرابع]

الوجه الرابع: أن يُقال: الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر، فإنَّ ذلك الممكن الآخر لا يترجح وجوده على عدمه إلاَّ بغيره، وإذا كان الممكن الذي قدر أنه الفاعل المؤثر المرجح لم يترجح وجوده على عدمه، بل يقبل الوجود والعدم، فالممكن الذي قُدِّر أنه الأثر المفعول المصنوع المرجح أوْلى أن لا يترجح وجوده على عدمه بل هو قابل للوجود / والعدم، بل الممكن لا يكون موجوداً إلاَّ عند ما يجب به وجوده، فإنَّه ما دام متردداً بين إمكان الوجود والعدم لا يوجد، فإذا حصل ما به يجب وجوده وُجِد، وإذا كان كذلك فنفس الممكن لا يجب به ممكن، بل لا يجب الممكن إلاَّ بواجب، والواجب إمّا بنفسه، وإما بغيره، والواجب بغيره هو الممكن من نفسه الذي لا يوجد إلاَّ بما يجب وجوده وحينئذ فيمتنع تسلسل الممكنات، بحيث يكون هذا الممكن هو الذي وجب به الآخر، بل إنما يجب الآخر بما هو واجب، وما كان ممكناً باقياً على الإمكان لم يكن واجباً: لا بنفسه ولا بغيره، فإذا قدر تسلسل الممكنات القابلة للوجود والعدم من غير أن يكون فيها موجود بنفسه كانت باقية على طبيعة الإمكان، ليس فيها واجب، فلا يكون فيها ما يجب به شيء من الممكنات بطريق الأوْلى، فلا يوجد شيء من الممكنات، وقد وجدت الممكنات، هذا خُلف. وإنما لزم هذا لمّا قدَّرنا ممكنات توجد بممكنات، ليس لها من نفسها وجود من غير أن يكون هناك واجب بنفسه.

٣/ ١٥٥

واعلم أن الناس قد تنازعوا في الممكنات: هل يفتقر وجودها إلى ما به يجب وجودها، بحيث تكون إما واجبة الوجود معه، وإما ممتنعة العدم. أو قد يحصل ما تكون معه بالوجود أولى مع إمكان العدم، وتكون موجودة لمرجح الوجود مع إمكان العدم. فالأول قول الجمهور، والثاني قول من يقول ذلك من المعتزلة ونحوهم. /

٣/ ١٥٦

وكثير من الناس يتناقض في هذا الأصل، فإذا بنينا على القول الصحيح فلا كلام، وإن أردنا أن نذكر ما يعم القولين قلنا:

[الخامس]

الوجه الخامس: أن الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر لم يتحقق وجوده، بل لا يتحقق وجوده إلاَّ بما يحقق وجوده. وحينئذ فإذا قدرنا الجميع ممكنات ليس فيها ما تحقق وجوده، لم يحصل شرط وجود شيء من الممكنات، فلا يوجد شيء منها لأنَّ كل ممكن إذا أخذته مفتقراً إلى فاعل يوجده، فهو في هذه الحال لم يتحقق وجوده بعده، فإنَّه ما دام مفتقراً إلى أن يصير موجوداً فليس بموجود، فإنَّ كونه موجوداً ينافي كونه مفتقراً إلى أن يصير موجودا، فلا يكون فيها موجود، فلا يكون فيها ما يحصل به شرط وجود الممكن، فضلا عن أن يكون فيها ما يكون مبدعاً لممكن، أو فاعلا له فلا يوجد ممكن، وقد وجدت الممكنات، فتسلسل الممكنات بكون كل منها مؤثراً في الآخر ممتنع، وهو المطلوب.

واعلم أن تسلسل المؤثرات لما كان ممتنعا، ظاهر الامتناع في فطر جميع العقلاء، لم يكن متقدمو النظَّار يطيلون في تقريره، لكن المتأخرون أخذوا يقررونه، وكان من أسباب ذلك اشتباه التسلسل في الآثار، التي هي الأفعال، بالتسلسل في المؤثرين الذين هم الفاعلون، فإن جهم بن صفوان وأبا الهذيل العلاف ومن اتبعهما من أهل الكلام المحدث الذي ذمه السلف والأئمة، وسلكه من سلكه من المعتزلة والكلاَّبية والكرَّامية وغيرهم، اعتقدوا بطلان هذا كله. وعن هذا امتنعوا أن يقولوا: إنَّ الرب لم يزل متكلما إذا شاء، ثم اختلفوا: هل كلامه مخلوق، أو حادث النوع، / أو قديم العين وهو معنى، ٣/ ١٥٧

أو قديم العين وهو حروف، أو حروف وأصوات مقترن بعضها ببعض أزلاً وأبدا؟ على الأقوال المعروفة في هذا الموضوع.

ثم إنَّ جهماً وأبا الهذيل العلاف منعا ذلك في الماضي والمستقبل، ثم إنَّ جهما كان أشد تعطيلا، فقال بفناء الجنة والنار، وأما أبو الهذيل فقال بفناء حركات الجنة، وجعلوا الرب تعالى فيما لا يزال لا يمكن أن يتكلم ولا يفعل، كما قالوا: لم يزل وهو لا يمكن أن يتكلم وأن يفعل، ثمَّ صار الكلام والفعل ممكنا بغير حدوث شيء يقتضي إمكانه، وأمَّا أكثر أتباعهما ففرقوا بين الماضي والمستقبل، كما ذكر في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أنَّه لما جعل من جعل التسلسل نوعاً واحداً، كما جعل من جعل الدَوْر نوعا واحدا، حصلت شبهة، فصار بعض المتأخرين كالآمدي والأبهري يوردون أسولة على تسلسل المؤثرات، ويقولون: إنه لا جواب عنها، فلذلك احتيج إلى بسط الكلام في ذلك.

(فصل)

وما سلكه هؤلاء المتأخرون في إبطال الدَوْر والتسلسل في العلل والمعلولات دون الآثار فهو طريق صحيح أيضا، وإن كان منهم من / يُورد على ذلك شكوكاً يعجز بعضهم عن حلها، كما قد بُسط في غير هذا الموضع. ٣/١٥٨

لكنه طريق طويل مشق لا حاجة إليه، ولهذا لم يسلكه أحد من النظَّار المتقدمين من أهل الكلام المحدث، فضلاً عن السلف والأئمة فشيوخ المعتزلة، والأشعرية، والكرامية، وغيرهم من أصناف أهل الكلام، أثبتوا الصانع بطريق الحدوث والإمكان

وما يتعلق بذلك، من غير احتياج إلى بناء ذلك على إبطال الدَوْر والتسلسل، كما هو الموجود في كتبهم فلا يوجد بناء إثبات الصانع على قطع الدَوْر والتسلسل في العلل والمعلولات دون الآثار في كلام مثل أبي علي الجُبَّائي، وأبي هاشم وعبد الجبار بن أحمد، وأبي الحسين البصري، وغيرهم. ولا في كلام مثل أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر، وأبي بكر بن فورك، وأبي اسحق الإسفراييني، وأبي المعالي الجويني، وأمثالهم. ولا في كلام محمد بن كرّام ومحمد بن الهيصم وأمثالهما، ولا في كتب من يوافق المتكلمين في كثير من طرقهم، مثل كلام أبي الحسن التميمي، والقاضي أبي يعلي، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي الحسن بن الزاغوني، وأمثالهم، وكذلك غير هؤلاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد / ولا في كلام متكلمي الشيعة، كالموسوي[1] والطوسي[2] وأمثالهما، لا ١٥٩/٣ أعلم أحداً من متكلمي طوائف المسلمين جعل إثبات الصانع موقوفاً على إبطال الدَّوْر والتسلسل في العلل والمعلولات دون الآثار وإن كان هؤلاء يبطلون ما يبطلونه من الدَوْر والتسلسل.

فالمقصود أنهم لم يجعلوا إثبات الصانع متوقفاً عليه، بل من يذكر منهم إبطال التسلسل يذكره في مسائل الصفات والأفعال، فإنَّ هذا فيه نزاع مشهور فيذكرون إبطال التسلسل مطلقاً في العلل والآثار لإبطال حوادث لا أوّل لها بدليل التطبيق

---

(١) أبوالقاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد الموسوي، ويعرف عند الشيعة بالسيد المرتضى علم الهدى. ذكر الخوانساري أنه قرأ على الشيخ المفيد، وقد توفي سنة (٣٤٦).

(٢) أبوجعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، شيخ الإمامية ورئيس الطائفة، كان تلميذاً للشيخ المفيد وتوفى سنة (٤٠٦).

ونحوه، وأمّا التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة، والعلل الغائية دون الآثار، فإنهم مع اتفاقهم على بطلانه لا يحتاجون إليه في إثبات الصانع. وأمَّا التسلسل في الآثار والشروط فهذا احتاج إليه من احتاج من نفاة ما يقوم به من المقدورات والمرادات، كالكُلاَّبية، وأكثر المعتزلة، والكرَّامية، ومن وافق هؤلاء. / ٣/ ١٦٠

ومِن أقدم مَنْ رأيته ذكر نفي التسلسل في إثبات واجب الوجود في المؤثرات خاصة دون الآثار ابن سينا، وهو بناه على نفي التسلسل في العلل فقط، ثم اتّبعه من سلك طريقه كالسهروردي المقتول وأمثاله، وكذلك الرازي والآمدي والطوسي وغيرهم[1].

لكن هؤلاء زادوا عليه احتياج الطريقة إلى نفي الدَوْر أيضا. والدور القبلي مما اتفق العقلاء على نفيه، ولوضوح انتفائه لم يحتج المتقدمون والجمهور إلى ذكر ذلك، لأنَّ المستدل بدليل ليس عليه أن يذكر كل ما قد يخطر بقلوب الجهّال من الاحتمالات وينفيه، فإنَّ هذا لا نهاية له، وإنما عليه أن ينفي من الاحتمالات ما ينقدح، ولا ريب أن انقداح الاحتمالات يختلف باختلاف الأحوال.

٣/ ١٦١ ولعل هذا هو السبب في أن بعض الناس يذكر في الأدلة من / الاحتمالات التي ينفيها ما لا يحتاج غيره إلى ذلك، ولكن هذا لا ضابط له، كما أنَّ الأسولة والمعارضات

---

(١) والطوسي: ليست في (س)، (ش) ولكن توجد إشارة بعد كلمة «والآمدي» إلى الهامش حيث اختفت الكلمة المشار إليها في مصورة (س). والأرجح أن ابن تيمية يقصد بالطوسي: نصير الدين الطوسي، وهو أبوجعفر أو أبوعبدالله محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي ويعرف بالمحقق وبالخواجة. ولد بطوس سنة (٥٩٧) وتوفي ببغداد سنة (٦٧٣) (رشاد) قلت: وهو الذي شارك مع ابن العلقمي في تسليم بغداد للتتار ألا لعنة الله على الظالمين.

الفاسدة التي يمكن أن يوردها بعض الناس على الأدلة لا نهاية لها، فإنَّ هذا من باب الخواطر الفاسدة، وهذا لا يحصيه أحد إلاَّ الله تعالى، لكن إذا وقع مثل ذلك لناظر، أو مناظر، فإنَّ الله ييسر من الهدى ما يبين له فساد ذلك، فإنَّ هدايته لخلقه وارشاده لهم هو بحسب حاجتهم إلى ذلك، ويحسب قبولهم الهدى وطلبهم له قصدا وعملا.

[موقف الرازي من طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود]

ولهذا لما شرح الرازي طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود وقال إنه لم يذكر فيها إبطال الدَوْر، وذكر ما ذكره في إبطال الدور، ثم قال: «والإنصاف أنَّ الدور معلوم البطلان بالضرورة، ولعل ابن سينا إنما تركه لذلك» والطريقة التي سلكها ابن سينا في إثبات واجب الوجود ليس هي طريقة أئمة الفلاسفة القدماء، كأرسطو وأمثاله، وهي عند التحقيق لا تفيد إلا إثبات مجرد وجود واجب. وأما كونه مغايراً للأفلاك فهو مبني على نفي الصفات، وهو توحيدهم الفاسد الذي / قد بيَّنا فساده في غير هذا الموضع ٣/ ١٦٢ ولهذا كان من سلك هذه الطريقة قد يفضي به الأمر إلى إنكار وجود واجب مغاير لوجود الممكنات، كما يقوله أهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود من متأخري متصوفة هؤلاء الفلاسفة كابن عربي وابن سبعين وأمثالهما، والقول بوحدة الوجود قول حكاه أرسطو وأتباعه عن طائفة من الفلاسفة وأبطلوه.

والقائلون بوحدة الوجود حقيقة قولهم هو قول ملاحدة الدهرية الطبيعية الذين يقولون: ما ثمَّ موجود إلا هذا العالم المشهود، وهو واجب بنفسه. وهو القول الذي أظهره فرعون، لكن هؤلاء ينازعون أولئك في الاسم، فأولئك يسمون هذا الموجود بأسماء الله، وهؤلاء لا يسمونه بأسماء الله، وأولئك يحسبون أنَّ الإله الذي أخبرت عنه

الرسل هو هذا الموجود، وأولئك لا يقولـون هـذا، وأولئـك لهـم توجـه إلى الوجـود المطلق، وأولئك ليس لهم توجه إليه.

٣/ ١٦٣ وفساد قول هؤلاء يُعرف بوجوه: منها العلم بما يشاهد حدوثه كالمطر،/ والسحاب، والحيوان، والنبات، والمعدن، وغير ذلك من الصور والأعراض، فإنَّ هـذه يمتنـع أن يكون وجودها واجباً لكونها كانت معدومة، ويمتنع أن تكون ممتنعة لكونها وُجـدت. فهذه مما يُعلم بالضرورة أنها ممكنة ليست واجبة ولا ممتنعة.

ثمَّ إن الرازي جعل هذه الطريقة التي سلكها ابن سينا هي العمدة الكبرى في إثبات الصانع، كما ذكر ذلك في رسالة «إثبات واجب الوجود» و«نهاية العقـول» و«المطالـب العالية» وغير ذلك من كتبه. وهذا مما لم يسلكه أحد من أئمة النظّار المعروفين من أهل الإسلام، بل لم يكن في هؤلاء من سلك هذه الطريقة في إثبات الصانع، فـضلاً عـن أن يجعلها هي العمدة، ويجعل مبناها على ما سنذكره من المقدمات.

وقد رأيت من أهل عصرنا من يصنّف في أصول الدين ويجعلون عمدة جميع الدين على هذا الأصل، تبعا لهؤلاء، لكن منهم من لا يذكر دليلاً أصلا، بل يجعـل عمدتـه في ٣/ ١٦٤ نفي النهاية امتناع وجود ما لا / يتناهى من غير حجة أصلا، ولا يفرِّق بـين النـوعين، ويرتّب على ذلك جميع أصول الدين. ثمَّ من هؤلاء المصنّفين من يدخل مع أهل وحدة الوجود المدّعين للتحقيق والعرفان، ويعتقد صحة قصيدة ابن الفـارض لكونـه قرأهـا على القونوى، وأعان على شرحها لمن شرحها من إخوانه، وهم مع هـذا يـدّعون أنهـم أعظم العالم توحيداً وتحقيقاً ومعرفة.

فلينظر العاقل ما هو الرب الـذي أثبتـه هـؤلاء، ومـا هـو الطريـق لهـم إلى إثباتـه، وتناقضهم فيه، فإن القائلين بوحدة الوجود يقولـون بقـدم العـالم تـصريحاً أو لزومـا،

وذلك مستلزم للتسلسل، ودليله الذي أثبت به واجب الوجود وعمدته فيه نفي كل ما يسمى تسلسلا.

وأيضا ففيما صنَّفه من أصول الدين، يذكر حدوث العالم موافقة للمتكلمين المبطلين للتسلسل مطلقاً في المؤثرات والآثار، ومع هؤلاء يقول بوحدة الوجود المستلزمة لقدمه وللتسلسل، موافقة لمتصوفة الفلاسفة الملاحدة كابن العربي وابن سبعين، وابن الفارض، وأمثالهم. / ٣/ ١٦٥

وإذا كان ما ذكره ابن سينا وأتباعه في إثبات واجب الوجود صحيحاً في نفسه، وإن كان لا حاجة إليه ولا يحصل المقصود من إثبات الصانع به، وكان الرازي ونحوه يزعمون أنَّ هذه الطريقة هي الطريقة الكبرى في إثبات واجب الوجود، وهي الطريقة التي سلكها الآمدي، مع أنه اعترض عليها باعتراض ذكر أنه لا جواب له عنه، فنحن نذكرها على وجهها.

[كلام ابن سينا في إثبات وجود الله تعالى]

قال ابن سينا[1]: (إشارة)[2] كل موجود إذا التُفت إليه من حيث ذاته، مَن غير التفات إلى غيره: فإمَّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه، أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب وجوده من ذاته، وهو القيّوم. وإن لم يجب، لم يجز

---

(١) في كتابه الإشارات والتنبيهات القسمان الثالث والرابع، (ص٤٤٨،٤٤٧) تحقيق د. سليمان دنيا، ط المعارف، القاهرة، ١٩٥٨ وأمام هذا الموضع كتب في هامش (ط) ما يلي: «كلام ابن سينا في إثبات..».

(٢) الإشارات والتنبيهات (ص٤٤٧): تنبيه.

أن يُقال: هو ممتنع[١]، بذاته بعدما فُرض موجودا، بل إن قُرن باعتبار ذاته شرطٌ
٣/١٦٦ مثل شرط عدم علته صار ممتنعا، أو مثل شرط وجود / علته صار واجباً. وإن لم يُقرن بها شرط -لا حصول علة ولا عدمها- بقي له من ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود: إما واجب بذاته، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته[٢].

(إشارة)[٣] ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنَّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، ومن حيث[٤] هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى، فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن الوجود هو[٥] من غيره».

ثم قال[٦]: «(تنبيه): إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته، والجملة معلّقة بها[٧] فتكون غير واجبة أيضا، وتجب
٣/١٦٧ بغيرها. ولنزد هذا بيانا / (شرح)[٨]: كل جملةٍ كل واحدٍ منها معلول، فإنها تقتضي

---

(١) الإشارات والتنبيهات: إنه ممتنع.

(٢) الإشارات والتنبيهات: أو ممكن الوجود بذاته.

(٣) الإشارات والتنبيهات: (ص٤٤٨): الفصل العاشر، إشارة.

(٤) الإشارات والتنبيهات: من حيث.

(٥) الإشارات والتنبيهات: فوجود كل ممكن هو..

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة، ق٣، ٤، (ص٤٤٩-٤٥٠).

(٧) الإشارات والتنبيهات (ص٤٤٩): متعلقة بها.

(٨) الإشارات والتنبيهات: (ص٤٥١-٤٥٥): الفصل الثاني عشر: شرح.

علة خارجة عن آحادها. وذلك لأنها إما أن تقتضي علة أصلا، فتكون واجبة غير معلولة[١]، وكيف يتأتى هذا: وإنما تجب بآحادها؟ وإما أن تقتضي علة، هي الآحاد بأسرها، فتكون معلولة لذاتها، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد. وأمَّا الكل، بمعنى كل واحد، فليس تجب به الجملة. وإمَّا أن تقتضي علة هي بعض الآحاد، وليس بعض الآحاد أوْلى بذلك من بعض، إن كان[٢] كل واحد منها معلولا، ولأن[٣] علته أولى بذلك. وإمَّا أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الثاني[٤].

(إشارة)[٥]: كل علة جملة هي غير شيء من آحادها، فهي علة: أوّلا: للآحاد، ثم للجملة، وإلاَّ فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها، فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتج إليها، بل ربما كان شيء علة[٦] لبعض / الآحاد دون بعض، ولم يكن[٧] علة للجملة ٣/ ١٦٨ على الإطلاق.

(إشارة)[٨]: كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء، وفيها علة غير معلولة، فهي طرف، لأنها إن كانت وسطاً فهي معلولة.

---

(١) الإشارات والتنبيهات (ص٤٥١): غير ممكنة.

(٢) الإشارات والتنبيهات، (ص٤٥٢): إذا كان.

(٣) الإشارات والتنبيهات: لأن.

(٤) الإشارات والتنبيهات: وهو الباقي.

(٥) الإشارات والتنبيهات، (ص٤٥٣): الفصل الثالث عشر: إشارة.

(٦) الإشارات والتنبيهات: شيء ما علة.

(٧) الإشارات والتنبيهات: فلم يكن.

(٨) الإشارات والتنبيهات، ص٤٥٤: الفصل الرابع عشر: إشارة.

(إشارة)[1]: كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات -كانت متناهية أو غير متناهية- فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلاّ معلول، احتاجت إلى علة خارجة عنها، لكنها يتصل بها لا محالة طرف، فظهر[2] أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول، فهو طرف ونهاية، فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته.

[تعليق ابن تيمية على كلام ابن سينا]

قلت: مضمون هذا الكلام أن الموجود إما واجب بنفسه، وإما ممكن لا يوجد إلا بغيره، كما قرر ذلك في الإشارتين، لكن قد قيل: إن في الكلام تكريراً لا يحتاج إليه، وإذا كان الممكن لا يوجد إلاَّ بغيره فهو مفعول معلول، ويمتنع تسلسل المعلولات، لأن كل واحد من تلك الآحاد ممكن، والجملة متعلقة بتلك الممكنات، فتكون ممكنة غير/ واجبة ٣/١٦٩ أيضا، فتجب بغيرها، وما كان غير جملة الممكنات وآحادها فهو واجب، فهذا معنى قوله: «إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته، والجملة معلقة بها، فتكون غير واجبة أيضا وتجب بغيرها» لكن قوله: «إما أن يتسلسل» يحتاج أن يقال: وإما أن لا يتسلسل، فقيل إنه حذف ذلك اختصاراً إذ كان هو مقصوده، والمعنى: وإن لم تتسلسل الممكنات انتهت إلى واجب الوجود، وهو المطلوب.

ولو قيل بدل هذا اللفظ: إن تسلسل ذلك كان هو العبارة المناسبة لمطلوبه.

ثم ذكر شرح هذا الدليل على وجه تفصيلي، بعد أن ذكره مجملا، فقال: «إذا تسلسلت الممكنات، وكل منها معلول، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها، لأنَّه إما

---

(١) الإشارات والتنبيهات، (ص٤٥٥): الفصل الخامس عشر: إشارة.

(٢) الإشارات والتنبيهات: تتصل بها لا محالة طرفا وظهر..

يكون لها علة، وإما أن لا / يكون، وإذا كان لها علة، فالعلة إما المجموع، وإمَّا بعضه، ٣/ ١٧٠
وإما خارج عنه، والأقسام ممتنعة، إلاّ الأخير.

أمَّا الأول وهو أن لا تقتضي علة أصلا فتكون الجملة واجبة غير معلولة، فهذا لا يتأتى، لأنها إنما تجب بآحادها، وما وجب بآحاده كان معلولاً واجباً بغيره».

وهذا يقرره بعضهم كالرازي بوجهين:

أحدهما: أن الجملة مركبة من الآحاد، وآحادها غيرها، وما افتقر إلى غيره لم يكن واجباً بنفسه، وهو تقرير ضعيف، لأنه لو قُدِّر أن كل واحد من الأجزاء واجب بنفسه، لم يمتنع أن تكون الجملة واجبة بنفسها، فإنَّ مجموع الأمور الواجبة بنفسها لا يمتنع أن تكون غير محتاجه إلى أمور خارجة عنها، وهذا هو المراد بكونه واجباً بنفسه. ولكن هذا من جنس حجتهم على نفي الصفات بنفي التركيب وهي حجة داحضة.

الوجه الثاني: أنَّ كل واحد من الآحاد ممكن غير واجب، والجملة لا تحصل إلاَّ بها، فما لا يحصل إلا بالممكن أولى أن يكون ممكنا، وهذا / التقرير خير من ذاك، وهذا ٣/ ١٧١
التقرير الثاني هو الذي ذكره السهروردي في «تلويحاته»، وهو أحد الوجهين اللذين ذكرهما الرازي، وهو أحد وجهي الآمدي أيضاً.

قال السهروردي[(١)]: «لما[(٢)] كان واحد من الممكنات يحتاج[(٣)] إلى العلة، فجميعها محتاج لأنه معلول الآحاد الممكنة، فيفتقر إلى علة خارجة عنه، وهي ممكنة، لأنها لو

---

(١) في كتابه التلويحات ومنه عدة نسخ مخطوطة في دار الكتب. وسنقابل النص التالي على نسختين منه: الأولى نسخة رقم ١٠٨ حكمة وفلسفة، والثانية نسخة رقم ١٩٨ حكمة وفلسفة. والنص التالي، (ص٤٦) نسخة رقم (١٠٨) (ص٨٢) (ظ٨٢) نسخة رقم (١٩٨).

(٢) التلويحات: ولما.

(٣) التلويحات: محتاجاً.

كانت ممكنة لكانت من الجملة[1] فتكون إذاً واجبة الوجود»[2].

وقد قررها الآمدي بوجه ثالث، وهو أنها إن كانت الجملة واجبة بذاتها فهو عين المطلوب، فقال[3]: «**الجملة إما أن تكون واجبة لذاتها، وإما أن تكون ممكنة، لا جائز أن تكون واجبة، وإلا لما / كانت آحادها ممكنة، وقد قيل: إنها ممكنة» قال: «ثم وإن كانت واجبة فهو مع الاستحالة عين المطلوب**». ٣/ ١٧٢

وهذا الوجه الثاني الذي ذكره هو وجه ثالث، وليس هذا بمحصل للمقصود، لأنه حينئذ لا يلزم ثبوت واجب بنفسه خارج عن جملة الممكنات.

[كلام الآمدي في «دقائق الحقائق»]

وقد أورد بعضهم على هذا سؤالا، فقال[4]: «**إذا كانت الآحاد ممكنة، ومعناه افتقار كل واحد إلى علته، وكانت الجملة هي مجموع الآحاد، فلا مانع من إطلاق الوجوب وعدم الإمكان عليها، بمعنى أنها غير مفتقرة إلى أمر خارج عنها[5]، وإن كانت أبعاضها مما يفتقر بعضها إلى بعض**».

---

(١) التلويحات: وهي غير ممكنة وإلا كانت من الجملة.

(٢) التلويحات: فتكون إذن واجبة الوجود.

(٣) سبق أن أورد ابن تيمية عبارات الآمدي التالية فيما سبق (ص٩٠-٩١) وقابلتها هناك على كتابه أبكار الأفكار فارجع إليها.

(٤) الكلام التالي سبق أن أورده ابن تيمية (٣/ ٩٣-٩٤) وذكر قبله، (ص٩٣) أنه من كتاب دقائق الحقائق للآمدي (رشاد).

(٥) في النص السابق إيراده (٣/ ٩٤): خارج عن ذاتها.

قال الآمدي[١]: «**وهذا ساقط**[٢]**، لأنه إذا كانت الجملة غير / ممكنة، كانت** ٣/ ١٧٣ **واجبة بذاتها، وهي مجموع الآحاد. وكل واحد من الآحاد ممكن، فالجملة أيضا ممكنة بذاتها،والواجب بذاته لا يكون ممكنا بذاته**».

قلت: وهذا السؤال يحتمل ثلاثة أوجه:

أحدها أن يقال: «إنها واجبة بالآحاد والاجتماع جميعا، ومعلوم أن الجملة هي الآحاد واجتماعها، فإذا كان ذلك ممكنا، كانت الذات ممكنة، فيكون السؤال ساقطاً كما قال الآمدي.

الثاني: أن يُقال: المجموع واجب بآحاده الممكنة، ولا يجعل المجموع نفسه ممكناً، بل يُقال: المجموع واجب بالآحاد الممكنة، وهذا هو السؤال الذي يقصده من يفهم ما يقول، وحينئذ فسيأتي جوابه بأن الاجتماع الذي للممكنات أوْلى أن يكون ممكناً لكونه عرضاً لها، والعرض محتاج إلى موارده، فإذا كانت ممكنة كان هو أوْلى بالإمكان، وغير ذلك.

الاحتمال الثالث: أن يُقال: كل واحد من الآحاد يترجّح بالآخر، والمجموع ممكن أيضا، لكنه يترجح بترجح الآحاد المتعاقبة.

---

(١) كلام الآمدي في النص السابق متصل.

(٢) في النص السابق: إلى بعض فتوهم ساقط. والكلام التالي بعد ذلك هو تلخيص لكلام الآمدي في دقائق الحقائق وانظر نص كلامه فيما سبق حيث يقول: فإنه إذا قيل: إن الجملة غير ممكنة فقد بينا في المنطقيات أن كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص فإما واجب لذاته أو ممتنع، لا جائز أن يقال بالامتناع وإلا لما كانت موجودة، بقي أن تكون واجبة بذاتها، وإذا كانت الجملة هي مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن فالجملة أيضاً ممكنة بذاتها والواجب باعتبار ذاته يستحيل أن يكون ممكناً باعتبار ذاته (رشاد).

وهذا السؤال ذكره الآمدي مورداً له على هذه الحجة في كتابه المسمى «بدقائق الحقائق». / ٣/ ١٧٤

قال(١): **«ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود، وبكون ترجحها بترجح آحادها، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير النهاية».**

قال: «وهذا إشكال مشكل، وربما يكون عند غيري حلّه».

[تعليق ابن تيمية على كلام الآمدي]

ولقائل أن يقول: إن أريد بكون الجملة ممكنة، أنها ممكنة غير واجبة، بل مفتقرة إلى أمر خارج عنها، فلذلك يوجب افتقارها إلى غيرها، وهو المطلوب.

وإن أريد أنها ممكنة بنفسها، واجبة بالآحاد المتسلسلة. فهذا السؤال هو في معنى السؤال الذي قبله، وإنما الاختلاف بينهما في أن الأول قال: «لم لا تكون واجبة بنفسها، بمعنى أنها غير مفتقرة إلى أمر خارج عن آحادها. بل المجموع واجب بآحاده الممكنة؟».

والثاني قال: لم لا تكون ممكنة بنفسها واجبة بآحادها. على وجه التسلسل.

لكن قد يقال: إنه في أحد التقديرين ادّعى وجوب الهيئة الاجتماعية بنفسها مع إمكان الآحاد، وفي الثاني ادّعى أن الهيئة الاجتماعية ممكنة / نفسها، لكنها واجبة ٣/ ١٧٥ بالآحاد المتسلسلة، ومعلوم أن كليهما باطل، والأول أظهر بطلانا من الثاني، فإنه إذا

---

(١) سبق أن ذكر ابن تيمية العبارات التالي (٣/ ١٤٧) وذكرت في تعليقي عليها أن للآمدي كلاماً قريباً منها في أبكار الأفكار (رشاد).

كانت الآحاد كلها ممكنة، والاجتماع نسبة وإضافة بينها، غايته أن يكون عرضاً قائما بها، امتنع أن يكون واجباً بنفسه، فإن الموصوف الممكن يمتنع أن تكون صفته واجبة الوجود بنفسها.

وأما الثاني فلأن الهيئة الاجتماعية إذا كانت معلول الآحاد الممكنة، كانت أولى بالإمكان، فإن معلول الممكن أولى أن يكون ممكنا، وإن شئت قلت: المفتقر إلى الممكن أوْلى أن يكون ممكناً، والآحاد ليس فيها إلاَّ ما هو ممكن، فلا يكون في الاجتماع وآحاده إلاَّ ما هو ممكن لا يوجد بنفسه، وما لا يوجد بنفسه يمتنع أن يوجد به غيره، إذا لم يحصل له ما يُوجد به، فإن وجوده في نفسه قبل وجود غيره به، فإذا لم يكن وجوده إلا بموجد يوجده، فلأن لا يكون وجود غيره به بدون الموجد الذي يوجده أوْلى وأحرى، وكل من الممكنات واجتماعها ليس موجوداً بنفسه، فيمتنع أن يكون شيء منها موجداً لغيره، فامتنع ترجّح بعضها ببعض، وترجح المجموع بالآحاد.

وفي الجملة، فكلا السؤالين يتضمن افتقار الاجتماع إلى / الآحاد، فكلاهما لم يدع فيه ٣/ ١٧٦ إلاَّ وجوبها بالآحاد، لم يدع وجوباً بالذات غير الوجوب بالآحاد، لكن الآمدي وهَّى هذا السؤال لمّا أضافه إلى غيره بعبارة أخرى واعتبار، ثمَّ إنه اعترف بعدم قدرته على حلِّه لما أورده من جهة نفسه بعبارة أخرى واعتبار آخر.

ومن أجاب عن الآمدي في الفرق بينهما يقول: السؤال الأول قيل فيه: إنَّ المجموع واجب بنفسه، وذلك ممتنع. وهذا قيل فيه: إنه ممكن وجب بالآحاد.

وهذا الجواب بالفرق ضعيف، وذلك لأنَّه إذا قيل: هو ممكن واجب بالآحاد، فقد قيل: إنه واجب بتلك الآحاد، وتلك الآحاد كلها ممكنة، ومعلول الممكن أوْلى أن يكون

ممكناً، فيمتنع أن يكون معلول الممكن واجباً بالممكن قبل وجوب الممكن، والممكن لا يجب إلاَّ بالواجب بنفسه، بل ما كان واحد من الممكنات جزء علة لوجوده فهو ممكن، فكيف إذا كان كلٌّ من الممكنات التي لا نهاية لها جزء علة / وجوده؟ فإن الاجتماع الذي يحصل للممكنات المتسلسلة، التي هي علل ومعلولات، يتوقف على كل واحدٍ من تلك الأمور، التي كل منها علة معلول. فالاجتماع أوْلى بالإمكان وأبعد عن الوجوب، إن قُدِّر أن له حقيقة غير الآحاد. ٣/ ١٧٧

فثبت أنه إذا قُدِّر سلسلة العلل والمعلولات، كل منها ممكن، فلا بد لها من أمر خارج عنها، وهذا أمر متفق عليه بين العقلاء وهو من أقوى العلوم اليقينة والمعارف القطعية.

ولولا أنَّ طوائف من متأخري النظَّار طوَّلوا في ذلك وشكَّك فيه بعضهم، كالآمدي والأبهري لما بسطنا فيه الكلام.

[المجموع مغاير لكل واحد من الآحاد]

وأصل هذا السؤال مبناه على أنَّ المجموع ليس هو كل واحدٍ واحد من الآحاد، إذ المجموع مغاير لكل واحد من الآحاد، فقد يقال: هو واجب بكل واحد واحد من الآحاد، وحينئذ فالمجموع ممكن من جهة كونه مجموعاً واجباً بالآحاد الممكنة، لا سيما وهؤلاء الفلاسفة الذين احتجوا بهذا، هم وأكثر الناس، يقولون: لا يجب في كل جملة أن تُوصف بما يُوصف به آحادها.

[كلام ابن سينا في ذلك]

٣/ ١٧٨ قال ابن سينا: «**ليس إذا صح على كل واحد حكمه صح / على كل محصل، وإلا لكان يصح أن يقال الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود، لأنَّ كل واحدٍ يمكن أن يدخل في الوجود، فيحمل الإمكان على الكل، كما حمل على كل واحد**».

[كلام السهروردي]

وكذلك قال السهروردي[١]: «**الحكم على الكل بما على كل واحد لا يجوز[٢]، فإنَّ كل ممكن غير الحركة جائز وقوعه دفعةً واحدة[٣]، وليس كذلك[٤] الجميع، وكل واحد من الضدين ممكن في محل[٥]، والكل معاً غير ممكن**».

[الرد على ذلك من وجوه]

وهذا السؤال يُجاب عنه بأوجهٍ:

[الأول]

أحدها: أن يُقال: نفس الاجتماع يمتنع أن يكون واجباً بنفسه بدون الأجزاء، فإنَّ فساد هذا معلوم بالضرورة، ولم يقله أحد، كيف والاجتماع عرض يفتقر إلى محله، فإذا كان محل العرض غير واجب بنفسه، كان العرض المفتقر إلى الممكن بنفسه أوْلى أن يكون ممكناً غير واجب بنفسه وإنما يتوهم وجوبه بالأجزاء الممكنة، وحينئذ فيكون ذلك الاجتماع ممكناً بنفسه، واجباً بالأجزاء وإذا كان ممكنا بنفسه، فنفس / اجتماع ١٧٩/٣ الآحاد من جملة أجزاء المجموع، فيُقال: المجموع هو الآحاد مع الهيئة الاجتماعية، وكل

---

(١) في كتابه التلويحات (ظ٥٤) نسخة رقم (١٠٨) (ص٩٠) نسخة رقم (١٩٨).

(٢) التلويحات: وذلك لا يجوز.

(٣) كلمة واحدة ليست في التلويحات.

(٤) التلويحات: ولا كذلك.

(٥) في محل: كذا في نسخة رقم (١٩٨)، وفي نسخة رقم (١٠٨): في نفسه.

واحدٍ من ذلك ممكن، ليس واجباً بنفسه، وحينئذ فلا يكون هنا مجموع منفصل عن جميع الأجزاء، فلو قيل: وجب المجموع بالآحاد، لكان قولاً بوجوب أحد الجزأين الممكنين بالآخر، وهو وجوب الجزء الممكن بنفسه، الذي هو الصورة الاجتماعية، بسائر الأجزاء التي كلٌ منها ممكن بنفسه.

وإذا كان كذلك كان هذا مضمونه حصول أحد الممكنين بالآخر من غير شيء واجب بنفسه.

ومن المعلوم أنَّ المعلَّق بالممكن بنفسه أوْلى أن يكون ممكناً بنفسه، والممكن بنفسه لا يوجد إلاَّ بغيره، فيلزم أن لا يوجد واحدٌ منهما على هذا التقدير، والتقدير أنَّ الممكنات قد وجدت، فهناك شيء خارج عن الممكنات وُجدت به.

[الثاني]

الوجه الثاني: بأن يُقال: المجموع الذي هو هيئة اجتماعية نسبة وإضافة بين آحاد الممكنات، ليس هو جوهراً قائماً بنفسه، فيمتنع أن تكون واجبة بنفسها، فإنَّ العرض مفتقر إلى غيره، والنسبة من أضعف / الأعراض، وما كان مفتقراً إلى ممكن من الممكنات امتنع وجوبه بنفسه، فالمفتقر إلى كل واحدٍ واحد من الممكنات أوْلى أن لا يكون واجباً بنفسه، فإذا كان الاجتماع ممكناً بنفسه، وكل واحد من الممكنات ممكن بنفسه، ولا يوجد شيء مما هو ممكن بنفسه إلاَّ بغيره، لم يوجد شيء من ذلك إلاَّ بغيره، ويمتنع وجود الممكن بمجرد ممكن، فإن الممكن لا يوجد بنفسه، فلا يوجد به غيره بطريق الأوْلى، وهو معنى قولهم: المعلق بالممكن أوْلى أن يكون ممكنا.

٣/ ١٨٠

[الثالث]

الوجه الثالث: أن يُقال: المجموع إما أن يكون مغايراً لكل واحدٍ واحد، وإما أن لا يكون. فإن لم يكن مغايراً بطل هذا السؤال، ولم يكن هناك مجموع غير الآحاد الممكنة، وإن كان مغايراً لها فهو معلول لها، ومعلول الممكن أوْلى أن يكون ممكناً.

وهذا معنى قول ابن سينا: «**إن الجملة إذا لم تقتض علة أصلا، أي لم تستلزم علة تكون موجبة للجملة، كانت واجبة غير معلولة، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها**». يقول: هي لم تجب بنفسها، وإنما وجبت بآحادها، وما وجب بغيره لم يكن واجباً بنفسه.

[كلام الآمدي في خطبه «أبكار الأفكار»]

وإيضاح هذا بالكلام على عبارة الآمدي حيث **قال**: «هذا إشكال مشكل، وربما يكون عند غيري حلّه» مع أنه يعظّم ما يتكلم فيه / من الكلام والفلسفة، ويقول في خطبة كتابه «أبكار الأفكار»[1] ما تقوله الفلاسفة من[2]: «**أنه**[3] **لما كان كمال كل شيء وتمامه**[4] **بحصول كمالاته الممكنة له، كان كمال النفس**[5] **الإنسانية بحصول ما لها**

٣/ ١٨١

---

(١) مكتوب في هامش (ط): كلام الآمدى في خطبة كتابه أبكار الأفكار.

(٢) أبكار الأفكار، (ص٢٥-٢٦) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص١) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٣) أبكار: وبعد فإنه.

(٤) أبكار: وتماميته.

(٥) أبكار: الأنفس.

من الكمالات، وهي الإحاطة بالمعقولات، والعلم بالمجهولات، ولما كانت العلوم متكثّرة، والمعارف متعددة، وكان الزمان لا يتسع لتحصيل جملتها، مع تقاصر[(١)] الهمم وكثرة القواطع، كان الواجب[(٢)] السعي في تحصيل أكملها، والإحاطة بأفضلها، تقديماً لما هو الأهم فالأهم، وما الفائدة في معرفته[(٣)] أتم، ولا يخفى أنَّ أولى ما تترامى إليه بالبصر[(٤)] أبصار البصائر، / وتمتد نحوه أعناق الهمم والخواطر، ما كان موضوعه أجل الموضوعات، وغايته أشرف الغايات، وإليه مرجع[(٥)] العلوم الدينية، ومستند النواميس الشرعية، وبه صلاح العالم[(٦)] ونظامه، وحله وإبرامه، والطرق الموصلة[(٧)] إليه يقينيات[(٨)]، والمسالك المرشدة نحوه قطعيات.

٣/ ١٨٢

وذلك هو العلم الملقب[(٩)] بعلم الكلام، الباحث[(١٠)] في ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله، ومتعلقاته[(١١)]، ولما[(١٢)] كنا مع ذلك قد حققنا أصوله، ونقحنا

---

(١) أبكار: جملتها والعمر تقصر عن الإحاطة بكليتها مع تقاصر..

(٢) أبكار: الهمم وقصورها وضعف الدواعي وفتورها وكثرة القواطع واستيلاء الموانع كان الواجب..

(٣) عبارة «في معرفته» ساقطة من أبكار الأفكار.

(٤) أبكار: بالنظر.

(٥) أبكار: .. الغايات والحاجة إليه في تحصيل السعادة الأبدية من الأبديات وإليه مرجع..

(٦) أبكار: العلم.

(٧) أبكار: الواصلة.

(٨) أبكار: يقينات.

(٩) أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): المكعب وهو تحريف.

(١٠) أبكار: الباعث.

(١١) بعد كلمة «ومتعلقاته» يوجد سطر في أبكار الأفكار هو: «فكان أولى بالاهتمام بتعجيله والنظر في تحقيقه وتحصيله».

(١٢) أبكار الأفكار: لما.

فصوله، وأحطنا بمعانيه، وأوضحنا مبانيه، وأظهرنا أغواره، وكشفنا أسراره وفزنا فيه بقصب سبق الأولين، وحزنا غايات[١] أفكار المتقدمين والمتأخرين، واستنزعنا[٢] منه خلاصة الألباب، وفصلنا القشر عن اللباب، سألني بعض الأصحاب[٣]،/ والفضلاء من الطلاب[٤]، جمع كتاب حاوٍ لمسائل الأصول، جامع[٥] لأبكار أفكار العقول[٦]. ٣/ ١٨٣

وذكر تمام الكلام، فهو مع هذا الكلام، ومع ما في كلامه من ذكر مباحث أهل الفلسفة والكلام، يذكر مثل هذا السؤال المشكل الوارد على طريقة معرفة واجب الوجود، الذي لم يذكر طريقاً سواه، ويذكر أنه مشكل وليس عنده حله، ولكن من عدل عن الطرق الصحيحة الجلية، القطعية، القريبة البيِّنة، إلى طرق طويلة بعيدة، لم يؤمن عليه مثل هذا الانقطاع، كما قد نبّه العلماء على ذلك غير مرة، وذكروا أن الطرق المبتدعة: إما أن تكون مخطرة لطولها ودقتها، وإما أن تكون فاسدة. ولكن من سلك الطريق المخوفة، وكانت طريقاً صحيحة، فإنه يُرجى له الوصول إلى المطلوب.

ولكن لما فعل هؤلاء ما فعلوا، وصاروا يعارضون بمضمون طرقهم / صحيح ٣/ ١٨٤ المنقول وصريح المعقول، ويدَّعون أن لا معرفة إلاَّ من طريقهم، أو لا يكون عالماً كاملاً

---

(١) أبكار الأفكار: وجزنا غاية.

(٢) أبكار الأفكار: واسترعنا.

(٣) أبكار: أصحابي.

(٤) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): والفضلاء والطلاب.

(٥) كلمة «جامع»: ساقطة من أبكار الأفكار.

(٦) أبكار: لأبكار أفكار أرباب العقول.

إلا من عرف طريقهم، احتيج إلى تبيين ما فيها دفعاً لمن يحارب الله ورسوله، ويسعى في الأرض فساداً، وبياناً للطرق النافعة غير طريقهم، وبياناً لأن أهل العلم والإيمان عالمون بحقائق ما عندهم، ليسوا عاجزين عن ذلك، ولكن من كان قادراً على قطع الطريق، فترك ذلك إيماناً واحتساباً، وطلبا للعدل والحق، وجعل قوته في الجهاد في أعداء الله ورسوله، كان خيراً ممن جعل ما أوتيه من القوة فيما يشبه قطع الطريق: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ ۗ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ﴿١٤﴾ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿١٦﴾ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ / وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ ۚ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ﴿١٩﴾﴾ [البقرة:١١-١٩]. ٣/ ١٨٥

فإن الهدى الذي بعث الله به رسوله، لمّا كان فيه معنى الماء الذي يحصل به الحياة، ومعنى النور الذي يحصل به الإشراق، ذكر هذين المثلَين، كما قال تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ﴾ [الانعام:١٢٢] وكما ضرب المثل بهذا وهذا في قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ ۚ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴿١٧﴾﴾ [الرعد:١٧] وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ

يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّـٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَـٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾ فَكَيْفَ إِذَآ أَصَـٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَـٰنًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُ ٱللَّهُ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾﴾ [النساء: ٦٠-٦٣].

ومن أعظم المصائب أن يُصاب الإنسان فيما لا سعادة له ولا نجاة له / إلاَّ به، ويصاب ٣/ ١٨٦ في الطريق الذي يقول إنه به يعرف ربه، ويرد عليه فيه إشكال لا ينحل له، مع أنه من أكبر رؤوس طوائف أهل الكلام والفلسفة، بل قد يُقال: إنه لم يكن في وقته مثله.

والمقصود هنا ذكر عبارته في الإشكال الذي أورده، وهو **قوله: «ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود، ويكون ترجحها بترجح آحادها، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير نهاية»**.

[الرد على الآمدي]

فيقال له: والأمور التي شملها وجوب أو إمكان أو امتناع أو غير ذلك، إن لم يكن هناك إلاَّ مجرد شمول ذلك الوصف لها من غير أمر وجودي زائد على الآحاد، فليس اجتماعها زائداً على أفرادها وإن كان هناك اجتماع خاص كالتأليف الخاص، فهذا التأليف والاجتماع الخاص زائد على الأفراد، وإذا كان كذلك فليس في مجرد تقدير ممكنات شملها الإمكان ما يقتضي أن يكون اشتراكها في ذلك قدراً زائداً على الآحاد، كما أنَّ العشرة المطلقة ليست قدراً زائداً على آحاد العشرة.

لكن نحن نذكر التقسيمات الممكنة التي تخطر بالبال، ليكون الدليل جامعاً، **فنقول:**

٣/ ١٨٧ إذا قال القائل في مثل المعلولات الممكنة: / الجملة معلولة بالآحاد. فيقال له: إما أن لا يكون هنا جملة غير الآحاد، كما ليس للعشرة جملة غير آحاد العشرة، وإما أن تكون الجملة غير الآحاد، كالشكل المثلث[1]، فإن اجتماع الأضلاع الثلاثة غير وجودها مفترقة، وكالعشرة المصفوفة فإن اصطفافها غير العشرة المطلقة، فإن كان الأول فالجملة هي الآحاد المتعاقبة وكلها ممكن، فالجملة كلها ممكنة.

وإن كان الثاني، فالجملة إما أن يُراد بها الهيئة الاجتماعية دون أفرادها، وإما أن يراد بها الأفراد دون الاجتماع، وإما أن يراد بها الأمران، والأول هو الذي أراده بالسؤال، لكن ذكرنا كل ما يمكن أن يقال، فإذا قال: الاجتماع ممكن، وترجحه بالآحاد المتعاقبة.

قيل له: فيكون الاجتماع معلول الآحاد وموجبها ومقتضاها، والآحاد ممكنة، ومعلول الممكن أَوْلى أن يكون ممكنا، فيكون حينئذ كل من الآحاد ممكناً ونفس الجملة ممكنة، لكن هذا الممكن معلول تلك الممكنات، وقد عُلم أن الممكن لا يوجد بنفسه، فلا يكون شيء

٣/ ١٨٨ من تلك الآحاد موجوداً بنفسه، ولا الجملة موجودة بنفسها، فلا يكون/ في جميع ما ذُكر ما يوجد بنفسه، وما لا يوجد بنفسه إذا وجد، فلا بد له من موجد.

ومما يبين ذلك أن الجملة إذا قيل: هي ممكنة معلولة الآحاد المتعاقبة، كان هناك ممكن زِيد على تلك الممكنات، فكأن الممكنات التي هي معلولات متعاقبة زيدت معلولاً آخر، ومعلوم أنها بزيادة معلول آخر تكون أحوج إلى الواجب منها لو لم تزد ذلك المعلول.

---

(١) في هامش (ط) رسم شكل المثلث هكذا: Δ وكتب فوقه: «الشكل المثلث» (رشاد).

ولو قيل: أنها زيدت علة ممكنة لم يُغن عنها شيئاً، فكيف إذا زيدت معلولا ممكنا؟

ومما يبين هذا: أنَّ الجملة قد تكون مقترنة، وقد تكون متعاقبة. فالمقترنة مثل اجتماع أَعضاء الإنسان، واجتماع أبعاض الجسم المركَّب، سواء كان لها ترتيب وضعي كالجسم، أو لم يكن كاجتماع الملائكة والناس والجن والبهائم وغير ذلك.

وأمَّا المتعاقبة فمثل تعاقب الحوادث، كاليوم والأمس، والولد مع الوالد، ونحو ذلك.

والجملة المقترنة أحقُّ بالاجتماع ممّا تعاقبت أفرادها، فإنَّ ما / تعاقبت أفراده قد يقال: إنَّه ليس بموجود، لأنَّ الماضي معدوم، والمستقبل معدوم، ولهذا جَوَّز من جوز عدم التناهي في هذا دون ذاك، وفرَّق من فرَّق بين الماضي والمستقبل، لأنَّ الماضي دخل في الوجود بخلاف المستقبل، وفرَّق قائل ثالث بين ما له اجتماع وترتيب كالجسم، وبين ما فقد أحدهما كالنفوس والحركات. ١٨٩/٣

وإذا كان كذلك فإذا قال القائل: الجملة ممكنة وهي معلولة الآحاد، فلو كانت الجملة هنا مقترنة مجتمعة في زمان واحد، لكان الأمر فيها أظهر من المتعاقبة التي لا اقتران لآحادها، ولا اجتماع لها في زمن واحد، والعلل والمعلولات لا تكون إلاَّ مجتمعة، لا تكون متعاقبة.

لكن المقصود أن ما يذكره يشمل القسمين، فلو قُدِّر أنها متعاقبة لكان ذلك يشملها.

و الآمدي جعل العمدة في نفي تناهي العلل والمعلولات على أنه قال[1]: «**والأقرب في ذلك أن يقال: لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية، وكل واحد منها ممكن**

---

(١) سبق ورود هذا النص من كلام الآمدي في كتابه أبكار الأفكار فيما سبق في هذا الجزء (ص٥٣) (٣/ ٤١) (ق) على أبكار هناك (رشاد).

٣/ ١٩٠ **على ما وقع به الغرض، فهي إما متعاقبة، / وإما معاً، فإن قيل بالأول فقد أُبطل بثلاثة أوجه(١)» ثم زّيفها(٢) وقال(٣): «والأقرب في ذلك أن يُقال: لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة، وعند ذلك فلا يخلو ما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل، أو لا وجود لشيء منها في الأزل، فإن كان الأول فهو ممتنع، لأن الأزلي لا يكون مسبوقا بالعدم، والحادث مسبوق بالعدم وإن كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم . . . ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية، وما له ابتداء ونهاية فهو متوقف على سبق غيره عليه، وأما إن كانت(٤) العلل والمعلولات المفروضة موجودة معاً».**

ثم ساق الدليل كما حكيناه عنه، وهذه التقاسيم والتطويل لا يحتاج إليها، وهي باطلة في نفسها، فزاد في الدليل ما يستغني عنه ويكون توقف الدليل عليه مبطلاً له، إذا لم يبطل إلاّ بما ذكره.

٣/ ١٩١ وهذا كثيراً ما يقع في كلام أهل الكلام المذموم، يطوّلون في الحدود / والأدلة بما لا يحتاج التعريف والبيان إليه، ثمَّ يكون ما طوّلوا به مانعاً من التعريف والبيان فيكونون مثل من يريد الحج من الشام فيذهب إلى الهند ليحج من هناك فينقطع عليه الطريق فلم يصل إلى مكة.

---

(١) في النص السابق: وإما معاً فإن كانت متعاقبة فقد قيل إن ذلك محال لوجوه ثلاثة (رشاد).

(٢) انظر ما سبق (٣/ ٥٣-٥٤) (رشاد).

(٣) سبق ورود الكلام التالي (٣/ ٥٥-٥٦) وقابلته هناك على أبكار الأفكار (رشاد).

(٤) في أبكار الأفكار (١/ ١٥١) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٣) نسخة رقم (١٦٠٣): وإن كانت (رشاد).

[وجوه الرد على الآمدي]

وبيان ذلك بوجوه:

[الأول]

أحدها: أن يقال: ما ذكره من الدليل على امتناع علل ومعلولات مجتمعة، يتناول العلل والمعلولات مطلقاً، سواء كانت متعاقبة، أو لم تكن. وإذا كان دليل الامتناع يعم القسمين، فلا حاجة إلى التقسيم ولكن زيادة هذا القسم كزيادة القسم فيما ذكره بعد ذلك، حيث قال[1]: «**وإن كانت العلل والمعلولات معاً، فالنظر إلى الجملة غير النظر إلى كل من الآحاد، وحينئذ فالجملة إما أن تكون واجبة، وإما أن تكون ممكنة**» وهذا لا يحتاج إليه أيضا. فإنه قد ذكر أن الآحاد ممكنة مفتقرة إلى الواجب، فبتقدير أن لا تكون الجملة زائدة على الآحاد يكون الأمر أقرب. / ٣/ ١٩٢

وهو بعد هذا قد أورد أنَّه لا يلزم من كون الأفراد ممكنة كون الجملة ممكنة، وأجاب عن ذلك بأن هذا ساقط. وهذا السؤال والجواب كاف عن ذلك التطويل، بزيادة قسم لا يُحتاج إليه. لكن هذا القسم -وإن لم يحتج إليه- فإنه لم يضره، بخلاف ما ذكره من زيادة تعاقب العلل، فإنَّه زيادة أفسد بها دليله، مع استغناء الدليل عنها.

---

(١) الكلام التالي ملخص الكلام الآمدي في أبكار الأفكار (١/ ١٥١-١٥٢) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٣) نسخة رقم (١٦٠٣) وسبق ورود هذا الكلام كاملاً فيما سبق، (ص٩٠) (رشاد).

[الثاني]

وذلك يظهر **بالوجه الثاني**: وهو أنه قال: لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة»[١] فيلزم أن تكون الأولى حادثة[٢]، أو تكون كلها حادثة مسبوقة بالعدم، وهذا قد استدل به طائفة من أهل الكلام على امتناع حوادث لا تتناهى.

وقد تقدَّم الاعتراض عليه، وبُيِّن الفرق بين ما هو حادث بالنوع وحادث بالشخص، وأنَّ ما كان لم تزل آحاده متعاقبة، كان كل منها بمنزلة الآخر، وكل منها مسبوق بالعدم، وليس النوع مسبوقاً بالعدم.

٣/ ١٩٣ وقول القائل: «الأزلي لا يكون مسبوقا / بالعدم»[٣]. لفظ مجمل.

فإن أراد به أنَّ الواحد الذي هو بعينه أزلي لا يكون مسبوقاً بالعدم، فهذا صحيح، وليس الكلام فيه. وإن أراد أنَّ النوع الأزلي الأبدي، الذي لم يزل ولا يزال، لا يكون مسبوقاً بالعدم، فهذا محل النزاع.

فقد صادر على المطلوب بتغيير العبارة وكأنه قال: لا يمكن دوام الحوادث، كما لو قال: الأبدي لا يكون منقطعاً، وكل من أفراد المستقبلات منقطع، فلا تكون المستقبلات أبدية.

فيقال: النوع هو الأبدي، ليس كل واحد أبديا، كذلك يقال في الماضي، وهذا الكلام قد بُسط في غير هذا الموضع.

---

(١) هذا نص كلام الآمدي وسبق إيراده (٣/ ٥٥-٥٦) (رشاد).

(٢) س: للزم أن تكون الأولى حادثة؛ ش: للزم أن تكون الأولى حادثاً، باقي النسخ: فيلزم أن يكون الأزلي حادثاً. ولعل الصواب ما أثبته (رشاد).

(٣) وهو الذي ذكره الآمدي، أنظر ما سبق في هذا الجزء (٣/ ٥٦) (رشاد).

[الثالث]

الوجه الثالث: أن يُقال: هذه المقدمة فيها نزاع مشهور بين العقلاء، ولعل أكثر الأمم من أهل الملل والفلاسفة ينازع فيها، وأمَّا وجود علل ومعلولات لا نهاية لها، فلم يتنازع فيها أحد من العقلاء المعروفين[1].

فلو قُدِّر أنَّ تلك المقدمة المتنازع فيها صحيحة لكان تقدير المقدمة المجمع عليها بمقدمة متنازع فيها، خلاف ما ينبغي في التعليم والبيان والاستدلال، لا سيما وليست أوضح منها، ولا لها دليل يخصها، فإنَّه ربما ذكرت المقدمة المتنازع فيها، لاختصاصها بدليل أو وضوح ونحو ذلك، وأما بدون ذلك فهو خلاف الصواب في الاستدلال. / ٣/ ١٩٤

[الرابع]

الوجه الرابع: أن الغزالي سلك مسلكاً في تعجيز الفلاسفة عن إثبات الصانع، بأن قال[2]: **«دليلكم مبني على نفي التناهي عن العلل والمعلولات» قال: «وأنتم لا يمكنكم ذلك، مع إثباتكم حوادث لا تتناهى، فإن ما تذكرونه من دليل نفي النهاية في العلل يلزم مثله في الحوادث، وما تذكرونه مما يسوِّغ وجود حوادث لا تتناهى يلزمكم نظيره في العلل».**

---

(١) س: أحد من العقلاء من المعروفين؛ ش: أحد علمناه من المعروفين (رشاد).

(٢) لم أتمكن من العثور على هذين النصين في تهافت الفلاسفة ولكني وجدت كلاماً للغزالي فيه نفس المعنى، وهو قوله تهافت الفلاسفة (ص١٥٦): «فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها، وهي صور العناصر الأربعة المتغيرات، فلا يتمكن من إنكار علل لا أول لها» (رشاد).

وهذا الذي قاله وإن كان قد استدركه من استدركه عليه، لكن هو أجود مما فعله الآمدي، فإن مقصوده إلزامهم أحد أمرين: إما عدم إثبات الواجب، وإما الإقرار بحدوث العالم، وبَيَّنٌ أن إثبات الصانع معلول بإثبات الحوادث، وأنَّ افتقار المحدَث إلى المحدِث أمر ضروري. فهذا خير من أن يجعل إثبات الصانع موقوفاً على تقسيمها إلى التعاقب والاقتران، وأن العلل المتعاقبة لا يمكن إبطالها إلاَّ بالتسوية بين امتناع كون الحادث المعين دائماً لم يزل، وكون نوع الحوادث دائماً لم يزل، فإن هذا فيه من التطويل ووقف العلم بالصانع على مثل هذه المقدمة ما لا يخفى.

[الخامس]

٣/ ١٩٥ **الوجه الخامس**: أنَّ الدليل الذي ذكره غايته أن يثبت أن الحوادث / لها ابتداء، إذ لو كانت العلل متعاقبة محدثة، وللحوادث أوَّل، لزم أن يكون للحادث أول. وهذا غايته أن يكون بمنزلة إثبات حدوث العالم.

وهو وأمثاله مع كونهم يحتجون على حدوث العالم، فلم يقولوا: إن المحدث لا بد له من محدث، كما هو قول الجمهور، ولا أثبتوا ذلك بأنَّ الحدوث مخصص بوقت دون وقت، فيفتقر إلى مخصص، كما فعله كثير من أهل الكلام، بل ولا بأنَّ الممكن يفتقر إلى المرجح لوجوده، بل قالوا: المحدَث ممكن، والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلاَّ بمرجح، ثم أوردوا جواز التسلسل في العلل، وأجابوا عن ذلك.

فإذا كان الجواب عن ذلك لا يتم إلاَّ بإثبات حدوث العلل، كان غايتهم أن يثبتوا افتقار الممكن إلى علة حادثة، فهم بعد ذلك إن قالوا: والمحدَث لا بد له من محدِث، كانوا قد قالوا حقًّا، لكن طوَّلوا بذكر تقسيمات لا فائدة فيها بل تضعِّف الدليل، وكانوا

مستغنين عنها في الأول. وإن لم يقولوا: والمحدَث لا بد له من محدِث، لم يكن ما ذكروه نافعاً، فإن مجرد حدوث العلة، إن لم يستلزم وجود المحدث، لم يُثبت واجب الوجود. / ٣/ ١٩٦

فتبين أن ما سلكوه: إما أن لا يفيد، أو يكون فيه من التطويل والتعقيد ما يضر ولا ينفع، ومع هذا فمثل هذا التطويل والتعقيد، قد يكون فيه منفعة لمن يسفسط ويعاند، ولمن لا تنقاد نفسه إلاَّ بمثل ذلك، كما قد نبهنا عليه في غير هذا الموضع.

ومضمون ما ذكروه دَوْر في الاستدلال، فلا يكون استدلالاً صحيحاً، فإنه إذا قُدِّر علل ومعلولات متعاقبة وأُثبت امتناع ذلك، لأنَّ الحادث لا يكون أزليا، لزم أن هذه العلل محدثة.

فيقال له: فلم لا يجوز أن يكون استناد الممكنات إلى علل محدثة، فلا بدَّ أن يقول على طريقته: إن المحدَث ممكن، والممكن يفتقر إلى علة، وعلته لا تكون محدثة، فيكون حقيقة كلامه: المحدَث يفتقر إلى محدِث، لأنَّ المحدَث يفتقر إلى محدِث، إذ كان حقيقة ما يقوله: أن المحدث لا بدَّ له من علة لأنه ممكن فيفتقر إلى مرجح، ومرجحه لا يكون محدَثاً، لأن المحدث ممكن، لا بد له من علة.

وإن غيَّر العبارة، فقال: هذا الممكن لا بد له من علة والعلة لا تكون ممكنة، لأن الممكن لا بد له من علة- كان قد قال: الممكن له علة، لأن الممكن له علة، وكل ذلك إثبات الشيء بنفسه. / ٣/ ١٩٧

والمقصود هنا أن ما ذكر من امتناع التسلسل في العلل، يشمل ما إذا قُدِّرت متعاقبة كما إذا قُدِّرت مقترنة، وأنه حينئذ يكون الاجتماع معلولاً للأفراد. وإذا كان كل من الأفراد ممكناً لا يوجد بنفسه والاجتماع معلولاً لها، كان أولى أن يكون ممكناً لا يوجد بنفسه، ولا يوجد ممكن بممكن لا موجِد له، فإن ما لم يُوجِد نفسه أَوْلى أن لا يوجد

غيره، فإذا لم يكن في الآحاد ما يوجد نفسه كان أوْلى أن لا يوجد غيره، لا الجملة ولا غيرها من الآحاد.

يبين هذا أنَّ الممكن لا يوجد بنفسه بل لا يوجد إلاَّ بغيره، فإذا قُدِّر أن ثَم ممكنات موجودة، سواء كانت عللاً أو لم تكن، وسواء كانت متناهية أو غير متناهية، لم يكن فيها شيء وجد بنفسه، فإذا كان المجموع لا يوجد إلاَّ بها، وليس فيها شيء موجود بنفسه، لم يكن في جميع ما ذكر ما يوجد بنفسه لا جملة ولا تفصيلا، وإذا وجد ما لا يوجد بنفسه لم يوجد إلاَّ بغيره.

ألا ترى أنه لو قال: الحوادث لا توجد بنفسها، لم يكن فرق بين الحوادث التي لها نهاية والتي لا نهاية لها، بل كل من الحوادث التي لا تتناهى لا يوجد بنفسه، بل لا بد له من محدث.

٣/١٩٨ والذهن إذا قدِّر ممكنات محصورة، ومحدثات محصورة، ليس لها / محدث ولا مبدع، عَلم امتناع ذلك، فإذا قدرها لا تتناهى، لم تكن هذه الحال توجب استغناءها عن المحدِث المبدِع، وتجعلها غنية عن مبدع خارج عنها، بل كلما كثر ذلك كان أوْلى بالحاجة إلى المبدع، فما لا يوجد بنفسه إذا ضُم إليه ما لا يوجد بنفسه مرات متناهية أو غير متناهية، كان ذلك مثل ضم المعدومات بعضها إلى بعض، وذلك لا يغني عنها شيئاً، بل المعدومات لا تفتقر حال عدمها إلى فاعل، وأمَّا هذه التي لا بدَّ لها من فاعل، إذا كثرت، كان احتياجها إلى الفاعل أوكد وأقوى، وتسلسل الممكنات لا يخرجها عن طبيعة الإمكان الموجب لفقرها إلى المبدع، كما أنَّ طبيعة الحدوث لا تخرج المحدثات عن طبيعة الحدوث الموجبة لفقرها إلى الفاعل.

ومَن جوَّز تسلسل الحوادث، وقال: كل منها حادث والنوع ليس بحادث، لا يمكنه أن يقول: كل من الممكنات ممكن، والجملة ليست ممكنة، كما لا يمكنه أن يقول: كل من الموجودات موجود، والجملة ليست موجودة، ولا يقول: كل من الممتنعات ممتنع، والجملة ليست ممتنعة، بل الامتناع لجملة الممتنعات أوْلى منه لآحادها، وكذلك الإمكان لجملة الممكنات أوْلى منه لآحادها، والفقر إلى الصانع الذي يستلزمه الإمكان لجملة الممكنات أوْلى منه لآحادها، وأمَّا الوجود لجملة الموجودات فليس هو أوْلى منه لآحادها./ ١٩٩/٣

وان قيل: هو واجب للجملة، وذلك أنَّ جملة الموجودات موقوفة على وجود كل منها، بخلاف وجود الواحد منها، فإنها لا تتوقف على وجود الجملة. وأمَّا الممتنعات فامتناع جملتها ليس موقوفاً على امتناع كل منها، بل كل منها ممتنع لذاته، فامتناع الجملة لذاتها أوْلى وأحرى، اللهم إلاَّ أن يكون الامتناع مشروطاً بأفرادها، كالمتلازمين اللذين يمتنع وجود أحدهما دون الآخر، ولا يمتنع اجتماعهما.

وكذلك الممكنات إذا كان كلٌ منها ممكنا لذاته بحيث يفتقر إلى الفاعل ولا يوجد بنفسه، فليس إمكان كل منها مشروطاً بالآخر ولا معلقاً به، ولا لإمكان هذا تأثير في إمكان هذا، كما في الامتناع، بخلاف الموجودات، فإنَّه قد يكون وجود أحد الأمرين إمَّا مشروطاً وإما علة للآخر. بخلاف ما إذا قدر موجودات واجبة بأنفسها، فإنَّه حينئذ لا يكون وجود بعضها موقوفاً على وجود البعض، وأما ما هو ممكن بنفسه أو ممتنع بنفسه، فليس إمكانه وامتناعه مشروطاً بغيره، بل نفس تصور حقيقته يوجب العلم بامتناعه وإمكانه.

وحينئذ فكلما كثر أفراد هذه الحقيقة كان العلم بامتناعها أو إمكانها / أكثر، والعلم ٢٠٠/٣ بامتناع الجملة أو إمكانها أوْلى وأحرى، ولو قدَّرنا واجبات بأنفسها غنية عن الغير،

بحيث لا يكون بعضها شرطاً في البعض، لكانت الجملة واجبة، ولم يكن وجوبها بدون وجوب الآحاد، وامتنع أن يُقال: الجملة ممتنعة أو ممكنة مع وجوب كل من الآحاد بنفسه وجوباً لا يقف فيه على غيره.

فتبين أنه إذا كان من الأمور ما هو ممكن في نفسه، لا يقف إمكانه على غيره، ومعنى إمكانه أنَّه لا يستحق بنفسه وجوداً ويمتنع وجوده بنفسه، وهو بالنظر إلى نفسه فقير محض، أي الفقر الذاتي الذي يمتنع معه غناه بنفسه، وسواء قلنا: إنَّ عدمه لا يفتقر إلى مرجح، أو قلنا: إنَّ عدمه لعدم المرجح، وقدَّرنا عدم المرجح، فهو في الموضعين لا يستحق إلاَّ العدم، لا يستحق وجوداً أصلاً.

فكثرة مثل هذا، وتقدير ما لا يتناهى من هذا الضرب، لا يقتضي حصول وجود له، أو غنى في وجوده عن غيره، ولا وجود بعض هذه الأمور ببعض، فإنَّ كثرة هذه الأمور التي لا تستحق إلاَّ العدم توجب كثرة استحقاقها للعدم، وكثرة افتقارها إلى موجد يكون موجوداً بنفسه.

فإذا قدر أمور لا نهاية لها، ليس فيها شيء يستحق الوجود، كان قول القائل: إنَّ بعضها يوجد بعضاً، في غاية الجهل. فإنَّ ما لا يستحق في نفسه أن يكون موجوداً، كيف يستحق أن يكون موجداً / لغيره، وكيف يكون وجوده بوجود ما هو مساوٍ له في أنه لا يستحق الوجود. ٣/ ٢٠١

يبين هذا أنه إذا كان هذا لا يستحق الوجود، وهذا لا يستحق الوجود، لم يكن جعل هذا علة والآخر معلولا بأوْلى من العكس، فإن شرط الفاعل أن يكون موجوداً، فإذا لم يكن موجوداً امتنع أن يكون فاعلاً، وكل منهما لا يستحق أن يكون موجودا، فلا يكون فاعلا.

وإذا قال: إنَّ أحد هذين وجد بالآخر، فهذا إنما يُعقل إذا كان الآخر موجودا، وذاك الآخر لا يكون موجوداً بنفسه، لا يكون موجوداً إلاَّ بغيره، وذلك الغير الذي يفتقر إليه الممكن، ليس هو أيّ غير كان، بل لا بدَّ من غير يحصل به وجوده، ووجوده بحيث يستغنى به عمَّا سواه، فذلك الغير الذي يفتقر إليه الممكن، من شرطه أن يكون مستقلاًّ بإبداع الممكن، لا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه. فمتى قدر أنه محتاج إلى غيره، كان الممكن محتاجاً إلى هذا الغير وإلى هذا الغير، فلا يحصل وجوده بأحد الغيرين، بل لا بد منهما، وكذلك لو قدر من الأغيار ما يقدر، فلا بد أن يكون ما يفتقر إليه الممكن غير محتاج إلى غيره بوجه من الوجوه، وليس في الممكنات ما هو بهذا الشرط، بل كل منها يحتاج إلى غيره، فلو قدر أنَّ الممكن يوجد بممكن إلى نهاية أو غير نهاية، والجملة/ الممكنة توجد بالأفراد، لكان الغير الذي يفتقر إليه الممكن محتاجاً إلى غيره، ٣/ ٢٠٢ مع أن كلا من المحتاجَيْن لا يغني عن نفسه شيئاً أصلا ألبتة.

يزيد هذا إيضاحاً أنَّ الممكن مع عدم المقتضى التام يكون ممتنعاً لا ممكنا، وأعني بالمقتضى التام الذي يلزم من وجوده وجود المقتضى، لكن يكون ممتنعاً لغيره، فإذا كان كلٌّ من الممكنات له علة ممكنة، والعلة الممكنة ليست مقتضياً تاما، فإنها لا توجد إلاَّ بغيرها، إذ الممكن مفتقر إلى غيره، فوجوده مجرداً عن مقتضيه ممتنع، فضلاً عن أن يكون مقتضياً لغيره، فإذا لم يكن مع شيء من الممكنات مقتضٍ تام، كان كل منها ممتنعا، وتقدير ممتنعات لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها، ويمتنع مع ذلك أنْ تكون جملتها ممكنة، فضلا عن أن تكون واجبة. فتبين بذلك أنَّ جملة العلل الممكنات التي لا تتناهى جملة ممتنعة، فامتنع أن يُقال: هي موجودة معلولة للأفراد، لأنَّ الممتنع لا يكون موجوداً لا معلولاً ولا غير معلول.

يبين ذلك أن تقدير معلول لا علة له ممتنع، والممكن الموجود معلول لغيره، فإذا قُدِّر علل ممكنة لا تتناهى كان كل منها معلولاً فقد قدر معلولات لا تتناهى. ومن المعلوم بالضرورة أن وجود معلولات لا تتناهى لا يقتضي استغناءها عن العلة. وإذا قيل: إنَّ الجملة معلولة للآحاد فقد ضُم معلول إلى معلولات لا تتناهى، وذلك لا يقتضي ٣/ ٢٠٣ استغناءها عن العلة. /

فتبين أن من توهم كون العلل الممكنة التي لا تتناهى، التي هي معلولات لا تتناهى، يمكن أن يكون لها معلول لا يتناهى، فإنما قدر ثبوت معلولات لا تتناهى ليس فيها علة. وإذا كانت المعلولات المتناهية لا بدَّ لها من علة، فالمعلولات التي لا تتناهى أولى بذلك، فإنَّ طبيعة المعلول تستلزم الافتقار إلى العلة، وهذا يظهر باعتبار المعاني التي يُوصف بها الممكن، فإنه معلول مفتقر مبدَع مصنوع مدَّبَر مفعول، لا يوجد بنفسه، لا يستحق الوجود، فإذا قُدِّر واحدٌ من هذا النوع كان ذلك مستلزما لعلته وموجبه وصانعه وفاعله ومبدعه، وإذا قُدِّر اثنان كان الاستلزام أعظم، وإذا قدِّر ما لا يتناهى كان الاستلزام أعظم فإنه إذا كان الواحد منها بدون الواجب ممتنعاً فالاثنان ممتنع وممتنع، وتقدير ما لا يتناهى من هذا تقدير ممتنعات لا تتناهى.

٣/ ٢٠٤ وإن قيل: إنَّ وجود الواحد منها يستلزم وجود الواجب فتقدير / اثنين أولى أن يستلزم وجود الصانع، ولو أمكن وجود ما لا يتناهى من العلل الممكنة كان ذلك أعظم في امتناعها، فكيف بما يتناهى، كما يقدِّر من يقدر أن العقل الأول أبدع الثاني، والثاني أبدع الثالث، وفلكه إلى العاشر المبدع لما تحت الفلك، وإذا قُدِّر ما لا يتناهى كان الاستلزام أعظم.

فتبين أنه كلما كثرت الممكنات وتسلسلت كان ذلك أعظم في دلالتها على ثبوت الواجب واستلزامها له، والإنسان قد يتوهم إذا فرض علل هي معلولات لا تتناهى،

وتوهم أنَّ العلة تكون وحدها مؤثرة في المعلول أو مقتضية له أو موجبة فهذا ممتنع، فإنَّ العلة إذا كانت معلولة لزم أنها لا تقوم بنفسها بل تفتقر إلى غيرها، فالمعلول المفتقر إليها مفتقر إلى علة علتها التي هي مفتقرة إليه، فيكون معلولها كما أنَّه مفتقر إليها فهو مفتقر إلى كل ما هي مفتقرة إليه، فإذا قُدِّر من ذلك ما لا يتناهى قُدِّر أنه محتاج إلى أمور لا تتناهى، وليس فيها ما هو موجود بنفسه ولا غنى عن غيره. / ٣/ ٢٠٥

ومن المعلوم أنه كلما كثرت الأمور المشروطة في وجود الموجود كان وجوده موقوفاً عليها كلها، وكان أبعد عن الوجود من الموجود الذي لا يتوقف وجوده إلاَّ على بعض تلك الأمور، فإذا كان الممكن لا يوجد بعلة واحدة ممكنة، بل يمتنع وجوده بها، فإذا كثرت العلل الممكنة التي يتوقف وجوده عليها، كان وجوده أعظم في الامتناع، وأبعد عن الجواز، وإذا كانت الممكنات قد وُجدت فقد وجد قطعاً مقتض لها مستغنٍ عن غيره، وكلما تدبر المتدبر هذه المعاني ازداد لها تبيناً، وعلم أنَّ كل ما يُقدَّر وجوده من الممكنات فإنه دالٌ على الواجب الغنيِّ بنفسه عن كل ممكن مباين له.

ومن العجب أن هؤلاء يذكرون في إثبات واجب الوجود من الشبهات ما يذكرون، وإنْ كانوا يجيبون عنها. ثمَّ إذا أخذوا وجوده إما مبرهنا وإما مسلما، وصفوه من الصفات السلبية بأمور لم يدل عليها ما دلَّ على وجوده، بل يصفونه بما يمتنع معه وجوده، حتى يُعلم أنَّ ما وصفوا به واجب الوجود لا يكون إلاَّ ممتنع الوجود، كما قد بسط في غير هذا الموضع، ولا يذكرون من القوادح المعارضة لتلك السلوب بعض ما يذكرونه في إثبات وجوده وإن توهموا بطلانها، مع أنَّ تلك المعارضات / هي صحيحة ٣/ ٢٠٦ قادحة فيما يُنفى صفاته، بل الشيطان يلقى إليهم من الشبهات القادحة في الحق ما لو حصل لهم نظير من الأمور القادحة في الباطل لما اعتقدوه.

فهذا كله إذا أُريد بالجملة الاجتماع المغاير لكل واحد واحد، وإن أُريد بها كل واحد واحد كان الأمر أظهر وأبين، فإن كل واحد واحد ممكن مفتقر إلى الفاعل، فإذا لم يكن هناك جملة غير الآحاد امتنع أن يكون هناك غير الآحاد الممكنة مما يوصف بوجوب أو إمكان.

وإن أُريد بالجملة مجموع الأمرين: الآحاد والاجتماع، كان الاجتماع جزءاً من أجزاء المجموع، فيكون هناك أجزاء متعاقبة، وجزء هو الاجتماع، وهذا الجزء يمتنع أن يكون واجباً بنفسه لأنه مفتقر إلى الممكنات، ولأنَّه عرضٌ قائم بغيره، وأحسن أحواله أن يكون كالتأليف مع المؤلِّف، فإذا كان المؤلَّف ممكنا بنفسه فتأليفه أولى، بل قد يُقال: ليس للجملة هنا أمر وجودي مغاير للأفراد المتعاقبة، وإنما لها أمر نسبي اعتباري، كالنسبة التي بين أفراد العشرة، وهذا وغيره مما يبين امتناع وجوبها بنفسها، فيبقى هذا الجزء ممكناً بنفسه فقيراً إلى غيره كسائر الأجزاء، فيكون حينئذ هناك ممكنات كل منها محتاج إلى الموجد، فيحتاج كل منها إلى الموجد، والجملة هنا داخل في قولنا: كل منها، فإنه جزء من هذا الكل. / ٣/٢٠٧

فتبين أنَّه كيفما أُدير الأمر ليس في الممكنات المتعاقبة لا واجب بنفسه ولا بغيره، إلا أن يكون هناك واجب بنفسه خارج عن الممكنات إذا كان كل فرد فرد ممكنا، والاجتماع أيضا ممكن بطريق الأَوْلى، والأمران ممكنان بطريق الأَوْلى والأحرى، وكل من الأفراد مستغنٍ عن الهيئة الاجتماعية فإنه موجود بدونها، وما احتاج إلى الممكن المستغن عنه كان أحق بالإمكان.

وإيضاح ذلك أنَّه إذا قُدِّر كل موجود معلول مفعول مفتقر، وليس في الوجود إلاَّ ما هو كذلك، كما إذا قُدِّر أنَّ الممكنات ليس لها مقتضٍ واجبٌ بنفسه، فإنَّه يكون الأمر كذلك، وإن لم يجعل بعضها معلولاً لبعض، فهذا التقدير يقتضي أن لا يوجد شيء منها،

لأنها لا توجد بأنفسها، إذ التقدير كذلك، وما لم يكن موجوداً بنفسه فهو أوْلى أنْ لا يُوجد غيره، فلا يكون شيء منها موجوداً بنفسه ولا موجودا بغيره. ومعلوم أنَّ الموجود إمَّا موجود بنفسه، وإمَّا موجود بغيره، فإذا قُدِّر أنها موجودة، وقُدِّر مع ذلك أنها لا موجودة بأنفسها، ولا بموجود أوجدها لزم الجمع بين النقيضين، ولو قُدِّر تسلسلها، فتسلسلها لا يوجب أنْ يكون شيء منها موجوداً بنفسه، فلا يقتضي أن يكون موجدا لغيره، والمعدوم لا يوجد غيره، فإذا لم يكن فيها ما هو موجود بنفسه لم يكن فيها ما هو / موجود لغيره، وهذا أعظم امتناعا من تقدير أفعالٍ لا فاعل لها، وحوادث لا ٣/٢٠٨ محدث لها، فإن تلك يكون التقدير فيها أنها وُجدت بأنفسها، والتقدير هنا أنها لم توجد بأنفسها ولا هناك ما هو موجود بنفسه يوجدها، ولا هناك غير موجود يوجدها، وإنما التقدير معلولات مفتقرات، والمعلول من حيث هو معلول، والمفتقر من حيث هو مفتقر ليس فيه ما يقتضي وجوده، وإذا لم يكن لها وجود، ولا لمقتضيها وجود، لزم انتفاء الوجود عنها كلها، وهذا مع كونها موجودة جَمْعٌ بين النقيضين.

وهذا كلام محقق وتنبيه للإنسان بأن يعلم أنَّ مجرد تقدير معلولاتٍ ممكنة لا هي موجودة بنفسها ولا فيها علة موجودة بنفسها لا يقتضي وجود ذلك في الخارج، فليس كل ما قدرته الأذهان أمكن وجوده في الأعيان، لا سيما مع سلب الوجود عنها من نفسها ومن موجد يوجدها. وإذا قُدِّر أن المعلول الممكن له علة ممكنة فهي أيضاً معدومة من تلقاء نفسها، كما هي معدوم من تلقاء نفسه، فليس فيما قُدِّر قط شيء موجود، فمن أين يحصل لها الوجود؟ / ٣/٢٠٩

(فصل)

[اعتراض الأبهري على حجة قطع التسلسل في العلل]

وقد أورد الأبهري ومن اتبعه على هذه الحجة المذكورة لقطع التسلسل في العلل اعتراضاً زعم أنه يبين ضعفها، فقال في كلامه على ملخص الرازي وغيره: «**قول القائل: مجموع تلك العلل الممكنة يحتاج إلى كل واحد منها الخ. قلنا: لم لا يجوز أنْ يكون المؤثر في ذلك المجموع واحداً منها؟ أمّا قوله بأنَّ ذلك لا يكون علّة لنفسه ولا لما قبله فلا يكون علة للمجموع. قلنا: لا نسلم وإنما يلزم أن لو كان علّة المجموع علة لكل واحدة من أجزائه فلم قلتم إنَّه كذلك، وهذا لأن الشيء جاز أن يكون علة للمجموع من حيث هو مجموع فلا يكون علة لكل واحد من أجزائه، فإنَّ الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وليس علة لكل واحد من أجزائه لاستحالة كونه علة لنفسه، لا يقال بأن مجموع تلك العلل المتسلسلة ممكن وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجية، فذلك المجموع افتقر إلى علة خارجية عنه لأنا نقول: لا نسلم أنَّ كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجية عنه، فإنَّ المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن، وليس مفتقراً إلى علة خارجية عنه، لا يقال بأن المجموع المركب من آحاد كل واحد منها ممكن محتاج إلى علة خارجية لأنَّا / نقول. لا نسلم، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن كل واحد منها معلولاً لآخر إلى غير النهاية. لا يقال: أن جملة ما يفتقر إليه المجموع إمَّا أن يكون نفس المجموع أو داخلاً فيه أو خارجاً عنه، والأول محال وإلاَّ لكان الشيء علة نفسه والثاني محال، وإلاَّ لكان بعض الأجزاء كافياً في المجموع. والثالث حق. قلنا: إنْ أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التي يصدق على كل واحد منها**

٣/ ٢١٠

أنه مفتقر إليه، فلم قلتم بأنَّه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع، والذي يدلُّ عليه أن جملة الأمور التي يفتقر إليها الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجاً عنه، فهو نفس المجموع. وإن أردتم العلة الفاعلية فلم قلتم أنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافياً في المجموع. وإذا كان المجموع ممكناً في نفسه فهو مفتقر إلى غيره، فما يفتقر إليه المجموع إما أن يكون هو المجموع أو داخلاً فيه أو خارجاً منه. والأول محال، وإلاّ لكان الشيء علة لنفسه. والثاني محال وإلا لكان بعض الأجزاء كافياً في المجموع، لأنَّ المجموع إذا كان ممكناً وإنما يفتقر إلى البعض، لزم أن يكون البعض هو المقتضي للمجموع، فيلزم أن يكون مقتضياً لنفسه ولعلته، وإن كان ما / يفتقر إليه المجموع خارجاً عن المجموع فهو المطلوب. وهذا التحرير يوجب أن يكون البعض علَّة فاعلة للمجموع، والعلة الفاعلة كافية لمجموع. ٣/ ٢١١

وقوله: «إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التي يصدق على كل واحدٍ منها أنه مفتقر إليه، فلم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع».

[الرد على الأبهري من وجوه][1]

فيقال له: لأنَّ المجموع إن لم يكن زائداً على تلك الأمور التي كل منها معلول فليس هنا مجموع غير المعلولات، والمعلولات التي لا يوجد شيء منها بنفسه، بل لا بدَّ له من موجدٍ موجود إذا لم يكن فيها موجد موجود، وامتنع أن يكون مجموعها حاصلاً بمجموعها، وإن كان المجموع معلولاً لها فهو أوْلى بالافتقار، وهذا أمر معلوم بالضرورة، وما قدح فيه كان قدحاً في الضروريات فلا يسمع.

---

(١) عندي شك أن الكلام الذي تحت هذا العنوان لشيخ الإسلام، فليحرره من يستطع!!

الوجه الثالث[1]: الجواب عن معارضته وهو قوله: «إن جملة الأمور التي يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجاً عنه فهو نفس المجموع».

وملخص هذا الكلام أنَّ مجموع الموجودات ليس متوقفاً على بعض الأجزاء لتوقفه على الجميع، ولا متوقفاً على ما خرج عن المجموع، فالمجموع متوقف على المجموع. /

٣/ ٢١٢ **فيقال له**: هذا يناقض ما ذكرتم أولاً من أنَّ المؤثر في مجموع الموجودات واحد منها، وزعمت أن هذا معارضة لقولهم: مجموع الممكنات لا يجوز أن يكون المؤثر فيها واحدا، وإذا كان هذا يناقض ذاك فإمَّا أن تقول: المؤثر في المجموع جزؤه أو المؤثر فيه هو المجموع. فإن قلت: إنَّه جزؤه بطل هذا الاعتراض وسلم هذا الدليل الدال على امتناع معلولات ممكنة ليس لها علة واجبة، وبذلك يحصل المقصود من إثبات واجب الوجود، وإن قلت: إنَّ المؤثر هو المجموع بطل اعتراضك على ذلك الدليل، وسلم ذلك الدليل عن المعارضة، فحصل به المقصود.

الوجه الرابع: أن يُقال: قولك: «**جملة الأمور أو مجموع الأمور الذي يفتقر إليه الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع**» يتضمن أن مجموع الموجودات يفتقر إلى أمر من الأمور، وأنت لم تذكر على ذلك دليلا، فلم قلت: إنَّ مجموع الموجودات يفتقر إلى أمر، وأولئك إنَّما ادعوا أنَّ مجموع الممكنات يفتقر إلى أمر من الأمور وهذا معلوم بأدلة متعددة، بل بالضرورة، وما ذكرته ليس بمعلوم.

---

(١) الوجه الثالث: كذا، ولم يظهر في كلام ابن تيمية السابق وجهان قبله. (رشاد).

الوجه الخامس: أن يُقال: مجموع الموجود المتضمن للواجب / لا يقبل العدم، وما ٣/ ٢١٣ لا يقبل العدم فليس بممكن، وما ليس بممكن فهو واجب، فالمجموع حينئذ واجب، وما كان واجباً لم يفتقر إلى أمر من الأمور. وقولك: إنَّ المجموع مفتقر إلى المجموع هو معنى قول القائل: إنَّه واجب بنفسه، فإنَّ الواجب بنفسه لا يستغني عن نفسه، بل لا بدَّ له من نفسه، وإذا كنت قد أقررت أنه واجب بنفسه بطل قولك: إنه يفتقر إلى أمر. وهذا بخلاف مجموع العلل الممكنة، فإنه لا يمكن أن يكون واجباً بنفسه لأنه ليس فيها ما هو موجود بنفسه، وإذا لم يكن في المجموع[1] ما هو موجود بنفسه كان امتناع المجموع أن يكون واجباً بنفسه أَوْلى وأحرى.

وهذا السؤال الذي أورده هذا من جنس السؤال الذي أورده الآمدي، بل هو هو، ولعل أحدهما أخذه من الآخر، وهو أن تكون الجملة مترجحة بالآحاد، وكل منها مترجح بالآخر إلى غير نهاية، وأجاب عنه الآمدي في أحد كتابيه، وقال في الآخر: إنه لا يعرف عنه جوابا، وذكر عن قوم أنهم قالوا: المجموع واجب بنفسه بهذا الاعتبار، واستفسط[2] هذا الاعتراض.

ومقصود الجميع أنَّ مجموع المعلولات التي لا تتناهى لا تفتقر إلى شيء غير آحادها المتعاقبة وفساد هذا معلوم بالاضطرار بعد جودة التصور. وإنما أُشكل على من أُشكل

(١) س: وإن لم يكن المجموع؛ ض: إذا لم يكن في المجموع (رشاد).

(٢) س: واستفسط والمقصود أنه عد هذا الاعتراض من قبيل السفسطة (رشاد).

٣/ ٢١٤ لعدم التصور التام، فإنه إذا قال القائل: علل / لا تتناهى، أو ممكنات لا تتناهى: كل منها مترجح أو معلول بالآخر، توهم الذهن أنَّ هذا يتضمن تقدير موجوداتٍ في الخارج، كل منها معلول الموجود الآخر، وأن الأمر هكذا إلى غير نهاية.

ولهذا أراد طائفة أن يبطلوا هذا التسلسل بجنس ما يبطلون به الآثار التي لا تتناهى، كالحركات التي لا تتناهى، وهذا غلط، فإنَّ المُقَدَّر هو أمور ليس فيها ما يوجد بنفسه بل لا يوجد إلا بعلةٍ مباينة له موجودة، وكلها بهذه المثابة إلى غير نهاية.

وهذا في الحقيقة تقدير معدومات بعضها علة لبعض في وجوده إلى غير نهاية من غير أن يوجد شيء منها. وكما أنَّ المعدوم إذا قُدِّر أنه معلل يعلل معدومة إلى غير نهاية، مع أنه لم يوجد ولم يوجد شيء منها كان باطلا، وإن قُدِّر وجوده مع ذلك كان جمعاً بين النقيضين. وإذا كان تقدير معلول معدوم بعلةٍ معدومة تقتضي وجوده ولم يوجد ممتنع في بديهة العقل من جهة أنه لم يوجد ومن جهة أن علته ليست موجودة، فكثرة هذه العلل أولى بالامتناع، وتسلسلها إلى غير نهاية أعظم وأعظم في الامتناع، فكذلك إذا قُدِّر ما هو معلول ممكن لا يوجد إلاَّ بموجد يوجده، وقُدِّر أنه ليس هناك موجود ٣/ ٢١٥ يوجده، فإن وجوده يكون ممتنعاً، فإن قُدِّر موجوداً كان / جمعاً بين النقيضين. وتسلسل هذه المعلولات من غير أن تنتهي إلى موجودٍ بنفسه أعظم في الامتناع، لكن من توهم أنها موجودات متسلسلة التبس عليه الأمر، وتقدير كونها موجودات متسلسلة ممتنع في نفسه، بل هو جمع بين النقيضين، لأنَّ التقدير أنه ليس فيها ما يُوجد بنفسه ولا يُوجد إلاَّ بموجد موجود، وإذا لم يكن فيها موجود بنفسه ولا موجد موجود امتنع أن يكون فيها إلاَّ معدوم، فتقدير وجودها جمع بين النقيضين.

وبيان ذلك أنَّ كلا منها هو مفتقر إلى موجِدٍ يوجده، فلا يُوجد بنفسه، وعلته لم توجد بنفسها، فليس فيها موجود بنفسه، وليس هنا علة موجودة بنفسها. فإذا قُدِّر في كلٍ منها أنه موجود بغيره، فذلك الغير هو بمنزلته أيضاً لا وجود له من نفسه، فليس هناك موجود يوجدها إلا ما يُقدَّر منها، وكل منها إذا لم يكن له من نفسه وجود فأن لا يكون موجداً لغيره بطريق الأَوْلى والأحرى، فلا له من نفسه وجود ولا إيجاد، وغيره من جنسه ليس له من نفسه وجود ولا إيجاد، فمن أين يكون لشيء منها وجود بلا وجود لنفسه ولا إيجاد؟ إذ الإيجاد فرع الوجود.

[اعتراض الأبهري فاسد من وجوه]

قلت: وهذا الاعتراض فاسد جداً، وبيان فساده من وجوه: / ٣/٢١٦

أحدها: أن يقال: هو اعتراض على قولهم: مجموع العلل الممكنة ممكن لافتقار المجموع إلى الآحاد الممكنة، ولا يجوز أن يكون المؤثر في المجموع واحداً من العلل الممكنة، لأن ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله من العلل، فامتنع أن يكون مؤثراً في المجموع، فقال المعترض: إنما يلزم هذا أن لو كان علة المجموع علة لكل واحدٍ من أجزائه، فلم قلتم، إنه كذلك؟

فيقال له: أولا: نحن لا نعني بالمجموع مجرد الهيئة الاجتماعية، بل نعني به كل واحدٍ من الأفراد والهيئة الاجتماعية، وحينئذ فتكون علة المجموع علة كل واحد من أجزائه، وهذا معلوم بالضرورة، فإن المؤثر إذا كان مؤثراً في مجموع الآحاد مع الهيئة الاجتماعية فقد أثر في كل جزء من أجزائه، فإنه لو لم يؤثر في كل جزء من الأجزاء لجاز

انتفاء ذلك الجزء، وإذا انتفى انتفى المجموع، والتقدير أنه أثَّر في المجموع بحيث جعل المجموع موجوداً، والمجموع هو الأفراد والهيئة الاجتماعية، فلو قُدِّر أنه غير موجود لزم الجمع بين النقيضين، وهو الممتنع. وهذا الممتنع لزم من تقدير كونه مؤثراً في المجموع، بحيث جعل المجموع موجوداً مع تقدير عدم بعض أجزاء المجموع، فعلم ٣/٢١٧ أنه يستلزم من كونه أثَّر في المجموع وجود / المجموع، ويلزم من وجود المجموع أنه لا ينتفي شيء من أجزائه، فعلم أن ما استلزم ثبوت المجموع استلزم ثبوت كل من أجزائه. وإن لم يكن المستلزم علة فاعلة، فكيف إذا كان المستلزم علة فاعلة، فكيف إذا كان المستلزم علة فاعلة!؟ فتبين أن ثبوت العلة الفاعلة للمجموع يتضمن أن يكون علة لكل من أجزائه، ولو تخيل مُتخيل أنَّ الواحد من الجملة علة لسائر الأجزاء، والأجزاء علة للمجموع، أو أنَّه علة للمجموع، والمجموع علة للآحاد، فيكون ذلك الواحد علة العلة. قلنا: هذا لا يضر لأن علة العلة علة، وكما يمتنع في الواحد أن يكون علة نفسه، فيمتنع أن يكون علة علة نفسه بطريق الأوْلى، فلو كان بعض الأجزاء علة للمجموع، والمجموع علة لكل من الأجزاء أو بالعكس، لزم أن يكون ذلك الجزء علة علة نفسه، وعلة علة علل نفسه، وهو ما قبل ذلك الجزء من العلل التي قُدِّر أنه لا نهاية لها. وهذا بيِّن لا يتصوره أحد إلا يعلم امتناعه بالبديهة، ومن نازع فيه كان إمَّا لعدم تصوره له، وإما لعناده. وحينئذ فيكفي أن يقال: هذا معلوم بالبديهة، فالشبهة الواردة عليه من ٣/٢١٨ جنس شبه السوفسطائية فلا يستحق جوابا. /

الوجه الثاني: أن يحل ما ذكره من المعارضة، وهي قوله: وهذا لأن الشيء جاز أن يكون علة للمجموع من حيث هو علة للمجموع من حيث هو مجموع، ولا يكون علة

لكل واحد من أجزائه، فإنَّ الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات، وليس علة لكل واحد من أجزائه، لاستحالة كونه علة لنفسه.

قلنا: لا نسلم أنَّ الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات، وإنما هو علة لبعض الموجودات وهي الممكنات، وأمَّا الموجود الواجب بنفسه فلا علة له وهو من الموجودات، وإذا كانت الموجودات منقسمة إلى واجب وممكن، والواجب علة للممكن، لم يكن الواجب علة لمجموع الموجودات، بل علة لبعضها، وبعضها لا علة له.

فإن قيل: إنما قلنا الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد، فهو علة للهيئة الاجتماعية.

قيل: أولا: لا نسلم أن المجموع له وجود يزيد على الآحاد.

ويقال: ثانيا: إذا قُدِّر أنَّ المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية أمر مغاير للأفراد، فالواحد من تلك الأفراد إذا كان علة للهيئة الاجتماعية، فالعلة مغايرة للمعلول، ليست العلة بعض المعلول. / ٣/٢١٩

وهذا بيِّن إذا تصوره المتصور معلوم بالبديهة. ولكن لفظ المجموع فيه إجمال قد يُعنى به الأفراد المجتمعة، وقد يُعنى به اجتماعها، وقد يعنى به الأمران. ومعلوم أنه يمتنع أن يكون بعض الأفراد المجتمعة علة لكل من الأفراد المجتمعة، وهذا هو المطلوب.

وأمَّا الاجتماع إذا قُدِّر أنه مغاير للأفراد فالواحد منها يكون علة لذلك الاجتماع المغاير لذلك المفرد وغيره، وإن أريد الإفراد والاجتماع كان الاجتماع جزءاً من أجزاء المجموع، فيكون الواحد من ذلك المجموع علة لسائر الأجزاء، وهذا ممكن، فالواجب سبحانه وتعالى هو المبدع لسائر الموجودات، ومبدع للاجتماع الحاصل منها ومنه إذا قُدِّر ذلك الاجتماع مغايراً للأفراد، لكن ذلك الاجتماع هو من جملة سائر الموجودات.

فإذا قيل: إنَّه مبدع لسائر الموجودات، دخل في ذلك كل ما سواه من الموجودات أعيانها وأعراضها، ودخل في ذلك الاجتماع الحاصل منه ومنها، وهو الهيئة الاجتماعية، إذا قُدِّر أنها موجودة، فإن ذلك الاجتماع أمر مغاير للواجب بنفسه، فهو داخل في سائر الموجودات سواه، فهو من جملة مصنوعاته.

ومما يوضح ذلك أن الاجتماع إذا قُدِّر أمراً مغايراً للأفراد: أمراً يحدث بحدوث ما يحدث من الممكنات، فكلما حدث ممكن كان له مع سائر الممكنات اجتماع، وذلك الاجتماع حادث بحدوثه، فإذا قُدِّر أنَّ ما سوى الله حادث، فاجتماع وجود الحوادث مع وجود الله وهو أيضاً حادث، وهو كمعية المخلوقات مع خالقها، وهذه المعية ونحوها هو مما يجوز حدوثه باتفاق العقلاء، بل هم متفقون على جواز حدوث النسب/ والإضافات بين الخالق والمخلوق، سواء قيل: إنها وجودية أو عدمية، ولو قُدِّر ٣/ ٢٢٠ أن من الممكنات ما هو قديم أزلي، كما يقوله من يقول بقدم شيء من العالم، فاجتماع ذلك الممكن مع ذلك الواجب (معلول للواجب) كما أن الممكن نفسه معلول للواجب، والواجب ليس هو بعض ذلك الاجتماع، بل هو بعض الأمور المجتمعة، وبعض الأمور المجتمعة إذا كان علة لسائر الأبعاض كان هذا ممكنا، وذلك الاجتماع هو بعض آخر، فالواجب الذي هو بعض الأمور المجتمعة التي منها الاجتماع علة لسائر الأبعاض والاجتماع واحد منها، فليس في ذلك (امتناع) كون بعض الجملة علة لجميع أبعاض الجملة، وهذا هو المطلوب انتفاؤه، فتبين أن امتناع كون بعض الممكنات علة لجميع الممكنات، أعظم مما يتبين امتناع كونه علة لغيره من الممكنات، فإن الأول يقتضي كونه علة لنفسه، وكون الممكن المفعول المصنوع مبدع نفسه ويخلقها، أظهر امتناعاً من كونه يخلق غيره بعد وجوده. ولهذا قال تعالى: ﴿أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ

ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ [الطور:٣٥] فإنه من المعلوم في بدائه الفِطَر امتناع كونهم حدثوا من غير محدث، وامتناع كونهم أحدثوا أنفسهم، فعلم أن لهم مُحْدِثا أحدثهم.

ويقال ثالثاً: لا نسلم أن المجموع المركب من الواجب والممكن يكون الواجب وحده علة له، بل علته الأجزاء جميعها، وذلك لأن / المجموع متوقف على كل من الأجزاء: الواجب والممكنات، فالمجموع من حيث هو مجموع توقفه على كلِّ جزء كتوقفه على الجزء الآخر، إذ كان لا يوجد إلاَّ بوجود كلٍ من الأجزاء، ثم إذا كان بعض الأجزاء علةً لبعض، كان المجموع مفتقراً إلى الجزء الواجب، وإلى الجزء المفتقر إلى الجزء الواجب، ولا يلزم من ذلك أن يكون مجرَّد الواجب مقتضياً للمجموع بلا واسطة، بل لولا الجزء الآخر الممكن لما حصل المجموع، فتبيَّن أنَّ الواجب لا يكون وحده علة للمجموع من حيث هو مجموع، وإنما يكون علة لسائر الأجزاء، وهو وسائر الأجزاء علة للمجموع. ٣/ ٢٢١

نعم يلزم أن يكون علة بنفسه للممكنات، وهو بتوسط الممكنات أو مع الممكنات علة للمجموع من حيث هو مجموع، ومثل هذا منتف في الأجزاء الممكنة، فإنه لا يمكن أن يكون علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط غيره.

أما الأول فلأن الجزء الواجب إذا لم يكن وحده علة للمجموع، فالجزء الممكن أوْلى، ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء قلا يستقل به واحد منها.

وأما الثاني فلأن الممكن لا يكون علةً لنفسه ولا لما قبله من العلل، ولأنَّ المجموع متوقف على جميع الأجزاء بالضرورة، فإنَّ المعلول لا يكون علة علته، وإذا امتنع كونه علةً لنفسه ولسائر الأجزاء المتقدمة / عليه، لم يحصل به وحده هذه الأجزاء، والمجموع متوقف على هذه الأجزاء، فلا يكون شيء من الأجزاء الممكنة علة للمجموع لا بنفسه ٣/ ٢٢٢

ولا بتوسط معلولاته، بخلاف الجزء الواجب فإنَّه إذا قيل عنه إنه علة للمجموع بنفسه وبتوسط معلولاته، كان هذا المعنى ممتنعاً في الممكن، فالمعنى الذي يمكن أن يُجعل فيه الواجب علة للمجموع الذي هو واحد منه يمتنع مثله في الممكنات، فلا يُتصور أن يكون علة للمجموع الذي هو واحد منه، وهذا يكشف ما في الاعتراض من التلبيس والغلط:

[الوجه الرابع]

الوجه الرابع أن يُقال: لا نسلم أنَّ الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع، بل الواجب علة للممكنات من الأجزاء، والآحاد علة للمجموع، ومثل هذا لا يمكن أن يُقال في مجموع العلل الممكنة ولا في مجموع الممكنات، فإنَّه لا يمكن أن يكون شيء منها علة لسائر الأجزاء، إذ كل منها معلول لا يكون علة لنفسه ولا لعلله، وإذا كان كل من الأجزاء معلولاً، والمجموع معلول الآحاد، كان المجموع أوْلى بأن يكون معلولا.

[الوجه الخامس]

الوجه الخامس: أن يُقال في إبطال هذا الاعتراض: نحن إنما ذكرنا هذه الحجة لإثبات أن يكون في الوجود واجب بنفسه، فإمَّا أن يكون في الموجودات واجب بنفسه وإما أن لا يكون، فإن كان فيها واجب بنفسه حصل المقصود، وإن لم يكن فيها واجب بنفسه بطل الاعتراض. / ٣/ ٢٢٣

[الوجه السادس]

الوجه السادس: أن يُقال: الاعتراض مبناه على أن مجموع الموجودات له علة هو بعضه وهو الواجب، فإن لم يكن في المجموع بعض واجب بطل الاعتراض، وهذا

الاعتراض مذكور على سبيل المعارضة لأنَّا قد ذكرنا أنَّا نعلم بالضرورة أن مجموع العلل الممكنة إذا كان له علة كان علة لكلٍ منها، وأن العلم بذلك ضروري، وبيناه بياناً لا ريب فيه، وإذا تبين أنَّ صحة الاعتراض مستلزمة لثبوت واجب الوجود، كان واجب الوجود ثابتاً على تقدير صحة الاعتراض وعلى تقدير فساده، وإذا كان ثابتا على التقديرين: تقدير النفي وتقدير الإثبات، ثبت أنه ثابت في نفس الأمر، وهو المطلوب، وهذا بيِّن لمن تأمله ولله الحمد.

[يمكن إيراد هذا الجواب على وجوه]

وهذا الجواب يمكن إيراده على وجوه:

أحدها: أن يُقال: إما أن يُقدَّر ثبوت الواجب في نفسه، وإما أن يُقدر انتفاؤه، فإن قُدِّر ثبوته في نفس الأمر حصل المقصود، وامتنع أن يكون في نفس الأمر ما ينفي وجوده، وإن قُدِّر انتفاؤه لزم بطلان الاعتراض المذكور على دليل ثبوته، وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على ثبوته سليماً عما يعارضه فيجب ثبوت مدلوله، وهو الواجب الوجود، فلزم ثبوت وجود سواءً قدَّر المعترض ثبوته أو قَدَّر انتفاءه، وما / لزم ثبوته -على تقدير ثبوته وتقدير انتفائه- كان ثابتاً في نفس الأمر قطعاً، وهو المطلوب. ٣/ ٢٢٤

فإن قيل: كيف يمكن تقدير ثبوته مع تقدير انتفائه، وفي ذلك جمع بين النقيضين؟

قيل: نعم هذا لأن تقدير انتفائه لّما كان ممتنعا في نفس الأمر، جاز أن يلزمه ما هو ممتنع في نفس الأمر، وهذا مما يقرر ثبوته.

وأيضا فإذا كان تقدبر انتفائه يستلزم الجمع بين النقيضين، كان تقديراً ممتنعا في نفس الأمر، ويكون تقدير انتفائه ممتنعا في نفس الأمر. وإذا كان انتفاءه ممتنعاً كان ثبوته واجباً، وهو المطلوب.

فإن قيل: إذا كان انتفاءه في نفس الأمر ممتنعاً قطعا، وكان بطلان الاعتراض معلّقا بانتفائه لم يلزمه بطلان الاعتراض. وإذا صح الاعتراض بطل الدليل المذكور.

قلنا: تقدير انتقائه هو جزء الدليل على بطلان الاعتراض، ليس هو بطلان الاعتراض ومن المعلوم أن انتفاء الدليل لا يوجب انتفاء المدلول[١] عليه في نفس الأمر، فإن الدليل لا يجب عكسه، فلو كان انتفاءه في نفس[٢] الأمر وحده دليلاً على بطلان الاعتراض، لم يلزم صحة الاعتراض بتقدير نقيض هذا الدليل، فكيف إذا كان جزء دليل؟ / ٣/ ٢٢٥

فإن قيل: بطلان جزء الدليل يوجب بطلان الدليل، فيبطل ما ذُكر من الدليل على فساد الاعتراض.

قيل: لفظ جزء الدليل مجمل، فإن أريد بالجزء قسم من الأقسام المقدَّرة كان هذا باطلا، فإنه لا يلزم من بطلان قسم في الأقسام المقدَّرة بطلان الدليل إذا كان غيره من الأقسام صحيحاً، وإن أُريد بجزء الدليل مقدمة من مقدماته فهذا صحيح، فإنه إذا بطلت مقدمة الدليل بطل، لكن مقدمة الدليل هنا صحيحة، فإنها تقسيم دائر بين النفي والإثبات. ومن المعلوم أن التقسيم الدائر بين النقيضين يستلزم بطلان أحد القسمين في نفس الأمر، ومقدمة الدليل ليست اجتماع النقيضين، فإنَّ هذا ممتنع، وإنما هي صحة التقسيم إلى النفي والإثبات.

والمقدمة الثانية بيان حصول المطلوب على كل من التقديرين، فإذا كان التقسيم دائراً بين النفي والإثبات، والمطلوب حاصل على كل منهما، ثبت حصوله في نفس الأمر، وإن كان أحد القسمين منتفياً في نفس الأمر، فإنَّ المطلوب حاصل على التقدير الآخر، فلا يضرُّ انتفاء هذا التقدير، وإنما ذكرت هذه التقديرات ليتبين أنَّ ما ذكره المعترض لا يقدح في صحة الدليل المذكور على واجب الوجود، بل الدليل صحيح على تقدير

---

(١) في جميع طبعات رشاد للدرء هناك حذف في هذهِ الكلمة فكتبت (ول) بعد فراغ لثلاث حروف وهي (المدلول).

(٢) في جميع طبقعات رشاد (بس) وهي (في نفس) وقد أخذتها من طبعة بولاق.

النقيضين، وهذا من أحسن الدورات في النظر والمناظرة لإبطال الاعتراضات الفاسدة، بمنزلة عدو قدم يريد محاربة / الحجيج، وهناك عدة طرق يمكن أن يأتي من كل منها، ٣/ ٢٢٦ فإذا وكل بكل طريق طائفة يأخذونه، كان من المعلوم أن الذي يصادفه طائفة، ولكن إرسال تلك الطوائف ليُعلم أنَّه منع المحذور على كلِّ تقدير، إذ كان من الناس من هو خائف أن يأتي من طريقة، فيرسل إليه من يزيل خوفه ويوجب أمنه.

[الثاني]

ويمكن إيراد الجواب على **وجه آخر**. هو **أن يُقال**: إما أن يقدر فساد هذا الاعتراض في نفس الأمر، وإما أن يقدر صحته، فإنه لا يخلو من أحدهما. وذلك أنه إما أن يكون مفسداً للدليل المذكور على بطلان تسلسل المؤثرات، وإما أن يكون مبطلاً مفسدا، فإن لم بكن مفسداً للدليل لفساده في نفسه ثبت صحة الدليل، وهو المطلوب. وإن كان مفسداً للدليل فلا يفسده إلا إذا كان متوجهاً صحيحا، وإلاَّ فالاعتراض الفاسد لا يُفسد الدليل، وإذا كان متوجهاً صحيحا لزم ثبوت واجب الوجود، فإنَّه لا يصح إن لم يكن مجموع الموجودات فيها واجب، وإذا صح أن فيها واجباً حصل المقصود، فيلزم ثبوت الموجود الواجب على تقدير صحته وفساده.

[الثالث]

ويمكن إيراد الجواب **على صورة ثالثة**، وهو **أن يُقال**: إما أن يُقدَّر أن في الموجودات ما هو واجب بنفسه وإما أن لا يكون، فإن كان فيها / واجب بنفسه حصل ٣/ ٢٢٧ المقصود، وإن لم يُقدَّر أن فيها ما هو واجب بنفسه، لم يكن لها مجموع يكون جزء علة له، فبطل الاعتراض.

وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على واجب الوجود مستلزماً لمدلوله، وهو الموجود الواجب، فيلزم ثبوت واجب الوجود.

وأصل الغلط في هذا الاعتراض الذي يظهر به الفرق أنَّ التقدير المستدل به قُدِّر فيه أمور ليس فيها موجود بنفسه، بل كل منها مفتقر إلى غيره، واجتماعها أيضاً مفتقر، فليس هناك إلاَّ فقير محتاج، والتقدير المعترض به قُدِّر أنَّ موجوداً واجبا بنفسه معه ممكنات موجودة به، ولكن المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية يفتقر إلى بعض الجملة، وذلك البعض هو واجب بنفسه، فهنا في الجملة واحد واجب بنفسه هو علة لسائر الأجزاء وللمجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية، وتلك ليس فيها واجب بنفسه، بل كان من الأجزاء والمجموع ممكن بنفسه، فكيف يجعل افتقار هذا إلى خارج عنه كافتقار ذاك إلى خارج عنه، والهندي لم يجب عنه. / ٣/٢٢٨

فإن قيل: فقد قدَّرتم عدم وجوب واجب الوجود، فكيف يكون موجوداً بتقدير عدمه لما ذكرتم من الدليل؟

قلنا: لأن التقدير الممتنع قد يستلزم أمراً موجوداً واجباً وجائزاً، كما قد يستلزم أمراً ممتنعاً، لأن التقدير هو شرط مستلزم للجزاء. والملزوم يلزم من تحققه اللازم، ولا يلزم من انتفائه انتفاء اللازم.

وهذا كما لو قيل: لو جاز أن يحدث اجتماع الضدين لافتقر إلى محدث، بل قد يكون اللازم ثابتاً على تقدير النقيضين، كوجود الخالق مع كل واحد من مخلوقاته، فإنَّه موجود سواء كان موجوداً أو لم يكن.

وحينئذ فيجوز أن يكون التقدير الممتنع، وهو تقدير عدم الواجب يستلزم وجوده، كما يكون التقدير الممكن، فإذا قُدِّر عدمه لزم بطلان الاعتراض المذكور، وذلك يستلزم سلامة الدليل عن المعارض، والدليل يستلزم وجوده.

وأيضا فإنَّ تقدير عدمه ممتنع في نفس الأمر، والتقدير الممتنع قد يستلزم أمراً ممتنعا، فاستلزم تقدير عدمه الجمع بين النقيضين، وهو ثبوت وجوده مع ثبوت عدمه، وهذا ممتنع فعُلم أنَّ تقدير عدمه ممتنع، وهو المطلوب. وعُلم أنَّه لا بدَّ من وجوده، وإن قُدِّر في الأذهان عدم وجوده، فتقدير عدمه في الأذهان لا يناقض وجوده في الخارج، وقد ثبت وجوده فلا بدّ من وجوده على كل تقدير، وبهذا وغيره يظهر / الجواب عن ٣/ ٢٢٩ اعتراضه على سائر ما ذكروه من التقديرات في احتياج مجموع الممكنات إلى واجب خارج عنها.

ونحن نبين ذلك:

قوله: «لا يُقال: بأنَّ مجموع تلك السلسة ممكن، وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجة عنه، وذلك المجموع مفتقر إلى علة خارجة عنه، لأنَّا نقول: لا نسلِّم أنَّ كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه، فإنَّ المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن، وليس محتاجاً إلى علة خارجة عنه».

والجواب عن هذا أن يُقال: قول القائل: كل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجة عنه قضية بديهية ضرورية بعد تصورها، فإن المعنيّ بالممكن ما لا يوجد بنفسه بل لا بد له من موجدٍ مقتضٍ، سواءً سُمِّي فاعلا، أو علة فاعلة، أو مؤثرا. وإذا كان كذلك فإذا كان المجموع ممكناً لا يوجد بنفسه لم يكن له بد من موجد يوجده، وقد عُلم أنَّ المجموع لا يوجد بنفسه، إذ لو كان كذلك لكان واجباً بنفسه.

ومن المعلوم بالضرورة أنَّ المجموع الذي هو الأفراد واجتماعها إذا لم يكن موجداً مقتضياً فبعض المجموع أوْلى أن لا يكون مقتضياً موجداً، / فإنه من المعلوم ببداهة ٣/ ٢٣٠ العقول أنَّ المجموع إذا لم يجز أن يكون موجداً ولا مقتضياً ولا فاعلاً ولا علة فاعلة،

فبعضه أَوْلى أن لا يكون كذلك، فإن المجموع يدخل فيه بعضه، فإذا كان بجميع أبعاضه لا يكفي في الاقتضاء والفعل والإيجاد، فكيف يكفي بعضه في ذلك؟.

وهذا دليل مستقل في هذا المقام. وهو أن المجموع إذا لم يكن علة فاعلة، بل هو معلول مفتقر، فبعضه أَوْلى أنْ لا يكون علة فاعلة، بل معلول مفتقر، فعُلم أنَّ مجموع الممكنات إذا كان مفتقراً إلى المؤثر. فكل من أبعاض المجموع أَوْلى بالافتقار إلى المؤثر. فتبين أنَّ كل ممكن ومجموع الممكنات مفتقر إلى المؤثر، وهو المطلوب، ولله الحمد والمنة.

[الرد على باق الاعتراض من وجوه]

وأما قول المعترض: «لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه، فإن المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن، وليس محتاجاً إلى علة خارجة عنه».

[الوجه الأول]

فيقال له: أولا: منشأ هذه الشبهة أنَّ لفظ «المجموع» فيه إجمال يُراد به نفسه الهيئة الاجتماعية، ويُراد به جميع الأفراد، ويراد به المجموع. والمجموع المركب الذي هو كل واحدٍ واحدٍ من الأفراد لا يفتقر / إلى الممكن، فإنَّ منها الواجب، وهو لا يفتقر إلى الممكن ولكن الهيئة الاجتماعية إذا قُدِّر أن لها تحققاً في الخارج فهي التي يُقال: إنها متوقفة على الممكن. وحينئذ فيظهر الفرق بين مجموع الممكنات ومجموع الموجودات، فإنَّ مجموع الممكنات هو نفس الهيئة الممكنة، وكل من الأفراد ممكن، والمجموع المتوقف على الممكن أَوْلى بالإمكان. وأما مجموع الموجودات فليس كل منها ممكنا، بل منها الواجب، فليس المجموع ممكنا، بمعنى أن كل واحد منها ممكن فظهر الفرق.

٣/ ٢٣١

وحينئذ فيُقال له: هذا باطل من وجوه:

أحدهما: أن يُقال: أنت قد قلت في الاعتراض على الدليل الأول: إنَّ الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات. وقلت هنا: إنَّ المجموع مفتقر إلى الممكن، فإنْ كان معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات بطل اعتراضك الأول، وصحَّ الدليل الأول، لأنَّه حينئذ لا يكون المجموع مستغنياً بالواجب، بل هو محتاج إلى الممكنات، فلا يكون الواجب علة للمجموع إلاَّ مع اقتضائه لجميع الممكنات، ثم هو مع الممكنات إمَّا المجموع وإما علة المجموع، ومثل هذا منتف في مجموع الممكنات، فإن الواحد منها لا يجوز أن يكون علة لسائرها، إذ ليس علة لنفسه ولا لعلته وعلة علته، وإذا لم يكن في الممكنات إلاَّ ما هو / معلول لم يكن فيها ما يوجب سائرها، فلم يكن فيها ما يصلح أن ٣/ ٢٣٢ يكون علة للمجموع بوجه من الوجوه.

وإن قلت: إنَّ معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات، سواء اقتضاه بوسط أو بغير وسط، وإنه لما كان الواجب مقتضياً للوسط كانت الحاجة في الحقيقة إلى الواجب والغنى به، إذ كان هو مبدع الممكنات التي هي لغيرها شروط أو وسائط أو علل أو ما قيل من الأمور.

فيقال لك: على هذا التقدير فمجموع الموجودات التي فيها الواجب بنفسه ليس مفتقراً إلى شيء من الممكنات، بل افتقاره إلى الواجب وحده، فبطل اعتراضك على هذا الدليل الثاني، وأيّ الدليلين صح حصل المقصود.

وتلخيص هذا الجواب: أنَّ مجموع الموجودات من حيث هو مجموع، إن قال هو معلول الواجب وحده أو بوسط -بحيث لا يُقال: هو مفتقر إلى غيره- بطل هذا الاعتراض، وهو كونه مفتقراً إلى الممكن.

وإن قال: هو معلول الواجب، لكون الممكن معلول الواجب، وهو معلول الممكن والواجب، كان هذا مفسداً لاعتراضه على الدليل الأول، لكون مجموع الممكنات لا يكون معلولاً لواحد منها بوجه من الوجوه. / ٣/ ٢٣٣

[الوجه الثاني]

الوجه الثاني: أن يُقال: قولك: لا نسلم أنَّ كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة، لأنَّ المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن، وليس محتاجاً إلى علة خارجة- غلط.

وذلك أن «لفظ» الممكن فيه إجمال.

قد يُراد بالممكن ما ليس بممتنع، فيكون الواجب بنفسه ممكناً. ويُراد بالممكن ما ليس بموجود مع إمكان وجوده، فيكون ما وُجد ليس بممكن، بل واجب بغيره. ثمَّ ما يقبل الوجود والعدم هو المحدَث عند جمهور العقلاء، بل جميعهم، وبعضهم تناقض فجعله يَعمُّ المحدث والقديم الذي زعم أنه واجب بغيره.

ويُراد بالممكن ما ليس له من نفسه وجود، بل يكون قابلاً للعدم هو وكل جزء من أجزائه.

وأنت قد سميت مجموع الموجود ممكناً، ومرادك أن المجموع يقبل العدم، ولا يقبله كل جزء من أجزائه.

وهؤلاء الذين قالوا: إن مجموع الممكنات -أو مجموع العلل الممكنة- ممكن، مرادهم: أنَّ كل ما كان لا يقبل الوجود بنفسه، بل يكون قابلاً للعدم بنفسه، وكل جزء من أجزائه قابل للعدم، يفتقر / إلى علةٍ خارجةٍ عنه. وهذا هو المفهوم عند إطلاقهم من الممكن بنفسه المفتقر إلى علة خارجة، فإنَّ الممكن بنفسه ما لا يوجد بنفسه، أي نفسه قابلة للعدم. ٣/ ٢٣٤

وهذا لا يكون عند وجوب بعضها، فإنَّ القابل للعدم حينئذ إنما هو بعض نفسه، لا جملة نفسه، فغلطك أو تغليطك حصل مما في لفظ «الممكن بنفسه» من الإجمال.

والأدلة العقلية إنما يعترض على معانيها، فإن كنت أوردتَ هذا سؤالاً لفظياً كان قليل الفائدة، وإن كان سؤالاً معنوياً كان باطلاً في نفسه. والقوم لمّا قالوا: الموجود إما أن يكون واجباً بنفسه، وإما أن يكون ممكناً بنفسه، جعلوا الوجود منحصراً في هذين القسمين، أي جعلوا كلَّ واحدٍ واحد من الموجودات منحصراً في هذين القسمين.

وأما الجملة الجامعة لهذا وهذا، فهي جامعة للقسمين، ومرادهم بالممكن في أحد القسمين: ما يكون كل شيء منه لا يوجد إلاَّ بشيءٍ منفصل عنه، ومرادهم بالواجب بنفسه ما لا يفتقر إلى مباين له بوجه من الوجوه.

ومن المعلوم أنَّ الأول مفتقر إلى مقتضٍ خارج عنه، وأنَّ مجموع تلك الممكنات ممكن مفتقر إلى ما هو مفتقر إلى مقتض مباين له. والمفتقر إلى المفتقر المباين له أوْلى أن يكون مفتقراً إلى المباين، وأما / الثاني فلا يجوز أن يكون مفتقراً إلى مباين له وأما افتقاره إلى نفسه أو جزئه، فهذا لا ينافي كونه غنياً عمَّا يباينه. ٣/ ٢٣٥

وحينئذ فمجموع الموجودات التي بعضها واجب وبعضها ممكن ليس هو من الممكن بهذا التفسير، بل هو من الواجب لعدم افتقاره إلى مباين له.

وإذا قيل: إنَّ المجموع واجب بنفسه، لكونه واجباً بما هو واجب بنفسه، أو قيل: هو واجب بنفسه، وأُريد بذلك أنَّ فيه ما هو واجب بنفسه، وسائره مستغن بذلك الواجب بنفسه، فالمجموع واجبٌ ببعضه، والواجب ببعضه يدخل بهذا الاعتبار في الواجب بنفسه- تبين مغلطة المعترض.

وقيل له: قولك: المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن. أتعني به أنَّه مفتقر إلى أمرٍ مباين، أم تعنى به أنه مفتقر إلى بعضه.

أمَّا الأول فباطل. وأما الثاني فحق، ولكن إذا قيل: إنَّ مجموع الممكنات التي كل منها مفتقر إلى مباين للمجموع هو أيضاً ممكن / مفتقر إلى مباين لهذا المجموع، لم يُعارض هذا بمجموع الموجودات، فإنَّ مجموع الموجودات لا يصح أن يكون ممكناً، بمعنى أنه مفتقر إلى مباينٍ له، إذ ليس في أجزائه ما هو مفتقر إلى مباين للمجموع[1]، فإذا كان هو متوقفا على آحاده، وليس في آحاده ما هو متوقف على أمر مباين له، لم يجب أن يكون هو متوقفاً على أمر مباين له.

٣/٢٣٦

وأيضاً، فمن المعلوم بالضرورة أنَّ مجموع الموجودات لا يتوقف على أمر مباين له، إذ المباين لمجموع الموجودات ليس بموجود، ومجموع الموجودات لا يكون معلولاً لأمرٍ غير موجود، بخلاف مجموع الممكنات، فإنَّه يكون معلولاً لأمر غير ممكن، فكيف يُقاس أحدهما بالآخر؟ أم كيف يعارض هذا بهذا؟ ويُقال: إذا كان مجموع الموجودات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس بموجود، فكذلك يجوز أن يكون مجموع الممكنات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس بممكن؟

وهل هذا إلاَّ بمنزلة من قال: إذا كان مجموع الموجودات لا تفتقر في وجودها إلى ما ليس بموجود، فمجموع المعدومات لا تفتقر في وجودها إلى ما ليس بمعدوم. وهل هذا إلاَّ مجرد مقايسة لفظية مع فرط التباين في المعنى؟.

٣/٢٣٧

وهل يقول عاقل: إنَّ الموجود الواجب بنفسه والموجود الذي / وجب بغيره إذا لم يحتج إلى معدوم، فالمعدوم الذي لم يجب بنفسه ولا بغيره يكون موجوداً بأمرٍ معدوم، والممكن ليس له من نفسه وجود، بل لا وجود له إلاَّ من غيره، سواء قيل: إنَّ عدمه لا يفتقر إلى علة، أو قيل: إن عدمه لعدم مقتضيه، فمجموع الممكنات التي ليس فيها ما

(١) س: مباين له من أجزائه ما هو مفتقر إلى مباين له (رشاد).

وجوده بنفسه لا تكون إلاَّ معدومة، -وكل منها لا يكون موجوداً إلا إذا كان وجوده بغيره، سواء سُمِّيَ هو معلولاً لغيره أو مفعولاً لغيره- كيف تكون موجودة بغيرها؟

ونكتة هذا الجواب أنَّ لفظ الممكن يُراد به الممكن بالإمكان الذي توصف به الممكنات المفتقرة إلى مقتضٍ مباين، فيلزم أن لا يكون لها ولا لشيء منها وجود بوجه من الوجوه إلاَّ من المباين. وأما الإمكان الذي وُصف به مجموع الموجودات، فمعناه أنَّ ذلك المجموع لم يجب إلاَّ بوجوب ما هو داخل فيه، فبعض ذلك المجموع واجب بنفسه، فلا يكون ذلك المجموع مفتقراً إلى مباينٍ له.

[الوجه الثالث]

ويتضح هذا **بالوجه الثالث**: وهو أنا نقول ابتداء: كل موجود فإمَّا أن يكون وجوده بأمرٍ مباينٍ له، وإما أن لا يكون وجوده بأمرٍ مباين له، وكل ما كان وجوده بأمر مباينٍ له لا يكون موجوداً إلا بوجود ما / يباينه، ومجموع الممكنات لا توجد إلاَّ بمباينٍ ٣/ ٢٣٨ لها فلا يوجد شيء منها إلا بمباينٍ لها، وبعضها ليس بمباين لها، فلا يوجد ببعضها، بخلاف مجموع الموجودات فإنها لا تفتقر إلى مباين لها، وإنما تفتقر إلى بعضها.

وحينئذ فإذا صيغت الحجة هذه على هذا الوجه، تبين أنَّه لا بد من موجودٍ مباينٍ للممكنات خارج عنها، وهو المطلوب، وأنَّ مجموع الموجودات لا بد لها من موجود هو بعضها فوجد به مجموعها[1]. وحينئذ فيلزم ثبوت واجب الوجود على التقديرين، فكان ما ذكروه من الاعتراض دليلا على إثبات واجب الوجود لا على نفيه.

---

(١) س: لا بد لها من موجود ليس هو بعضها يوجد به مجموعها (رشاد).

(فصل)

[غلط المبتدعة في الله سبحانه على طرفي نقيض]

واعلم أنَّ هؤلاء غلطوا في مسمَّى واجب الوجود وفيما يقتضيه الدليل من ذلك، حتى صاروا في طرفي نقيض، فتارة يثبتونه ويجرّدونه عن الصفات حتى يجعلوه وجوداً مطلقاً، ثم يقولون: هو الوجود الذي في الموجودات، فيجعلون وجود كل ممكن وحادث هو الوجود الواجب / بنفسه، كما يفعل ذلك محققة صوفيتهم كابن عربي وابن سبعين والقونوي والتلمساني وأمثالهم. ٣/ ٢٣٩

وتارة يشكّكون في نفس الوجود الواجب، ويقدّرون أن يكون كل موجود ممكناً بنفسه لا فاعل له، وأنَّ مجموع الوجود ليس فيه واجب بنفسه، بل هذا معلول مفعول وهذا معلول مفعول، وليس في الوجود إلاَّ ما هو معلول مفعول، فلا يكون في الوجود ما هو فاعلٌ مستغن عن غيره، فتارة يجعلون كل موجود واجباً بنفسه، وتارة يجعلون كل موجود ممكناً بنفسه.

ومعلوم بضرورة العقل بطلان كلٍّ من القسمين، وأن من الموجودات ما هو حادث، كان تارة موجوداً وتارة معدوماً، وهذا لا يكون واجباً بنفسه، وهذا لا بدَّ له من موجود واجب بنفسه.

ومن غلطهم في مسمَّى واجب الوجود أنَّهم لم يعرفوا ما هو الذي قام عليه الدليل، والذي قام عليه الدليل أنه لا بد من واجبٍ بنفسه لا يحتاج إلى شيءٍ مباينٍ له، فلا يكون وجوده مستفاداً من أمرٍ مباين له، بل وجوده بنفسه، وكون وجوده بنفسه لا ينفي أن يكون موجوداً بنفسه، وأن يكون ما دخل في مسمَّى نفسه من صفاته لازماً له، فالدليل

دلَّ على أنَّه لا بد للممكنات من أمرٍ خارج عنها يكون / موجوداً بنفسه، فلا يكون ٣/ ٢٤٠ وجوده بأمرٍ خارجٍ عنه، وحينئذ فاتصافه بصفاته، سواء سُمِّيَ ذلك تركيباً أو لم يسم، لا يمنعه أن يكون واجباً بنفسه لا يفتقر إلى أمر خارج عنه، ولهذا كانت صفاته واجبة الوجود بهذا الاعتبار، وإن لزم من ذلك تعدد مسمَّى واجب الوجود بهذا المعنى، بخلاف ما إذا عُني به أنَّه الموجود الفاعل للممكنات، فإنَّ هذا واحد سبحانه لا شريك له.

وأما إذا عني به الموجود بنفسه القائم بنفسه، فالصفات اللازمة تكون ممكنة، لكن هذا يقتضي أن يكون في الممكنات ما هو قديم أزلي، وهذا باطل كما قد بسطناه في موضع آخر.

[الوجه الثالث]

الوجه الثالث: أن يُقال: قولك: «المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن، ممنوعٌ» بأن يُقال: ليس المجموع إلاَّ الأفراد الموجودة في الخارج، والمجموع هو جميع تلك الأفراد، وتلك الأفراد بعضها واجبٌ وبعضها ممكن، والجميع ليس هو صفة ثبوتية قائمة بالأفراد، وإنَّما هو أمر نسبي إضافي كالعدد الموجود في الخارج، فليست جملته غير آحاده المعنية، ومعلوم أنَّ الجملة ليست هي كل واحد من الآحاد بعينه، لكن هي الآحاد جميعها، فالآحاد / جميعها هي الجملة والمجموع، وهذا لا حقيقة له غير ٣/ ٢٤١ الآحاد، والآحاد بعضها واجب وبعضها ممكن.

يبين ذلك أنه قد قال بعد هذا: إنَّ جملة الأمور التي يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه على كل جزء منها، ولا خارجاً عنه فهي نفس المجموع.

فإن قال: بل المجموع هو الهيئة الاجتماعية الحاصلة باجتماع الواجب والممكن، وتلك ممكنة لتوقفها على غيرها.

قيل: تلك النسبة ليست أعياناً قائمة بأنفسها، ولا صفات ثبوتية قائمة بالأعيان، بل أمر نسبي إضافي، سواء كانت نسبة عدمية أو ثبوتية إذا قيل: هي ممكنة لم يضر، فإنَّ الواجب الذي هو واحد من المجموع موجب لسائر الممكنات، وتلك النسبة من الممكنات، ولا يكون جزء المجموع موجباً للمجموع، بمعنى أنَّه موجب لكل واحد من الأفراد، فإنَّ هذا يقتضي أن يكون موجباً لنفسه، وهو ممتنع، بل بمعنى أنَّه موجب لما سواه وللهيئة الاجتماعية وهذا صحيح، / أو يقال: هو موجب لما سواه والهيئة الاجتماعية إن كانت ثبوتية فهي ممكنة من جملة الممكنات التي هي سواه، وإن كانت عدمية فالأمر ظاهر. ٣/ ٢٤٢

[الوجه الرابع]

الوجه الرابع: أن يُقال: مجموع الموجودات إما أن يكون فيها واجب بنفسه، وإما أن لا يكون. أي إما أن يُقدَّر ذلك وإما أن لا يقدر. فإن قُدِّر فيها واجب بنفسه ثبت وجوب الواجب بنفسه وهو المطلوب، وإن لم يقدر ذلك بطلت هذه الحجة. وقد تقدم تقرير هذا الكلام.

[الدليل الثالث على إبطال التسلسل]

وأما **الدليل الثالث على إبطال التسلسل** وهو قولهم: إنَّ جملة ما يفتقر إليه المجموع: إما أن يكون نفس المجموع، أو داخلا فيه، أو خارجاً عنه.

والأول محال، وإلا لكان الشيء علة نفسه.

والثاني محال وإلا لكان بعض أجزائه كافياً في المجموع.

والثالث حق.

[اعتراض الأبهري عليه]

فقد اعترض عليه بقوله: قلنا إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التي يصدق على كل واحدٍ منها أنه مفتقر إليه، فلم قلتم بأنَّه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع، والذي يدل عليه أن جملة الأمور التي يفتقر إليه الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجاً عنه، فهو نفس المجموع./ ٣/ ٢٤٣

وإن أردتم العلة الفاعلية فلم قلتم أنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافياً في المجموع؟

[الجواب عن هذا الاعتراض من وجوه]

والجواب عنه من وجوه:

[الوجه الأول]

أحدها: أن نقول: العلم بكون مجموع المعلولات الممكنة معلولاً ممكنا أمر معلوم بالاضطرار، فإن المجموع مفتقر إلى المعلولات الممكنة، والمفتقر إلى المعلول أوْلى أن يكون معلولا. وحينئذ فما أورده من القدح في تلك الحجة لا يضرّ إذ كان قدحاً في الضروريات، فهو من جنس شُبَه السوفسطائية.

[الوجه الثاني]

الوجه الثاني: أن مجموع المعلولات الممكنة إما أن يكون واجباً بنفسه وإما أن يكون ممكنا. وإذا كان ممكناً فالمقتضي له إما نفسه أو جزؤه أو أمر خارج عنه.

أمَّا كون مجموع المعلولات الممكنات واجباً بنفسه فهو معلوم الفساد بالضرورة، لأنَّ المجموع إما كل واحدٍ واحدٍ من الأفراد، وإما الهيئة الاجتماعية، وإما مجموعهما، وكل من ذلك ممكن.

٣/ ٢٤٤ فإذاً ليس الأفراد ممكنة وكل منها معلول ولو قُدِّر ما لا غاية له، / والمعلول من حيث هو معلول لا بدَّ له من علة، فكل منها لا بدَّ له من علة، وتعاقب معلولات لا تتناهى لا يمنع أن يكون كل منها محتاجاً إلى العلة، فإذا لم يكن ثَمَّ مجموع إلاَّ هذه الآحاد التي كل منها معلول محتاج، لزم أن لا يكون في الوجود إلاَّ ما هو معلول محتاج، ومن المعلوم بالضرورة أن المعلول المحتاج لا يوجد بنفسه.

فعلى هذا التقدير لا يكون في الوجود ما يوجد بنفسه، وما لا يوجد بنفسه لا يوجد إلا بموجد. والموجد إذا لم يكن موجوداً بنفسه كان مما لا يوجد بنفسه فلا يوجد، فيلزم أن لا يوجد شيء، وقد وُجدت الموجودات، فيلزم الجمع بين النقيضين: وهو أن لا يكون شيء من الموجودات موجوداً، إذا قُدِّر أنه ليس فيها شيء موجود بنفسه، وهي كلها موجودة، فلا بد من غيرٍ موجود بنفسه، فيكون الموجود موجوداً بنفسه، غير موجود بنفسه، وهو جمع بين النقيضين.

[الوجه الثالث]

الوجه الثالث: أن يُقال: أردنا بجملة ما يفتقر إليه المجموع العلة الفاعلة، فإن الكلام إنما هو في إثبات الفاعل لمجموع الممكنات، ليس هو فيما هو أعم من ذلك **قوله**: إن أردتم العلة الفاعلة التامة، **فلم قلتم**: إنه يستلزم أن يكون بعض الأجزاء كافياً في المجموع؟

فيقال: قلنا ذلك لأنه إذا وجدت العلة الفاعلة التامة لزم وجود المعلول، فإنَّا إنما نعني بالعلة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول، فإنَّ الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجّح التام المستلزم لوجوده، فإذا / كان الفاعل فاعلاً باختياره، فلا بد من القدرة ٣/ ٢٤٥ التامة والإرادة الجازمة، فلا يحصل الممكن بدون ذلك، ومتى وُجد ذلك وجب

حصول المفعول الممكن، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فما شاء الله وجب وجوده، وما لم يشأ الله امتنع وجوده، فإن حصل للممكن المؤثر التام وجب وجوده بغيره، وإن لم يحصل امتنع وجوده لانتفاء المؤثر التام، فوجوده لا يحصل إلاَّ بغيره. وأما عدمه فقد قيل إنه أيضاً لا بد له من علة، وهو قول ابن سينا وأتباعه المتأخرين الذين يقولون: إنَّ الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، وقيل: لا يحتاج عدمه إلى علة، وهو قول نظَّار السنة المشهورين كالقاضي أبي بكر، وأبي المعالي، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وهو آخر قولَي الرازي، فإنه يقول بقول هؤلاء تارة، وهؤلاء تارة، لكن هذا آخر قوليه. فإنَّ العدم عندهم لا يفتقر إلى علة، وإذا قيل: عدم لعدم علته، فمعناه أنَّ عدم علته مستلزم لعدمه، لا أنه هو الذي أوجب عدمه، بل إذا عدمت علته علمنا أنَّه معدوم فكان ذلك دليلاً على عدمه، لا أن أحد العدمين / أوجب الآخر، فإنَّ العدم ٣/ ٢٤٦ لا تأثير له في شيء أصلا، بل عدمه يستلزم عدم علته، وعدم علته يستلزم عدمه من غير أن يكون أحد العدمين مؤثراً في الآخر.

وأما وجوده فلا بدَّ له من المؤثر التام، وإذا حصل المؤثر التام وجب وجوده، وإلا امتنع وجوده.

ولهذا تنازع الناس في الممكن: هل من شرطه أن يكون معدوماً؟ فالذي عليه قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين -كابن رشد وغيره حتى الفارابي معلمهم الثاني، فإنَّ أرسطو معلمهم الأول، وحتى ابن سينا وأتباعه- وافقوا هؤلاء أيضاً، لكن تناقضوا، وعليه جمهور نظَّار أهل الملل من المسلمين وغيرهم: أن من شرطه أن يكون معدوماً وأنه لا يُعقل الإمكان فيما لم يكن معدوماً.

وذهب ابن سينا وأتباعه إلى أن القديم الموجود بغيره يُوصف بالإمكان وإن كان قديماً أزلياً لم يزل واجبا بغيره، لكنه قد صرح هو وأصحابه في غير موضع بنقيض ذلك

كما قاله الجمهور، وقد ذكرت بعض ألفاظه في كتابه المسمى بالشفاء في غير هذا الموضع، وأصحابه الفلاسفة المتبعين لأرسطو وأصحابه مع الجمهور أنكروا ذلك عليه، وقالوا إنَّه خالف به سلفهم، كما خالف به جمهور النظَّار، وخالف به ما ذكره هو مصرِّحًا به في غير موضع. / ٣/ ٢٤٧

وذلك لأن الممكن بنفسه هو الذي يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، وذلك إنما يُعقل فيما يكون معدوما، ويمكن أن يُوجد ويمكن أن لا يوجد، بل يستمر عدمه. فأما ما لم يزل موجوداً بغيره فكيف يُقال فيه إنه يمكن وجوده وعدمه؟ أو يقال فيه إنه يقبل الوجود والعدم؟

ومما يوضِّح ذلك أنَّ القابل للموجود والعدم إمَّا أن يكون هو الموجود في الخارج أو الماهية الموجودة في الخارج عند من يقول: الوجود زائد على الماهية أو ما ليس موجوداً في الخارج.

فإن قيل بالأول فهو ممتنع، لأنَّ ما كان موجوداً في الخارج أزلاً وأبداً: واجبا بغيره، فإنه لا يقبل العدم أصلاً، فكيف يقال إنه يقبل الوجود والعدم؟

وإن قيل أمر آخر، فذلك لا حقيقة له حتى يقبل وجوداً أو عدماً، لأنَّ وجود كل شيء عين ماهيته في الخارج، ولكن الذهن قد يتصور ماهية غير الوجود الخارجي، فإذا اعتبرت الماهية في الذهن والوجود في الخارج أو / بالعكس فأحدهما غير الآخر، وأما ٣/ ٢٤٨ إذا اعتبر ما في الخارج فقط أو ما في الذهن فقط فليس هناك وجود وماهية زائدة، ومن تصور هذا تصوراً تاما لم ينازع فيه، وإنما ينازع من لم يميِّز بين الذهني والخارجي، واشتبه عليه أحدهما بالآخر، وأيضا فلو قُدِّر أن في الخارج ماهية ووجوداً لواجب قديم أزلي، فهذه كما يقوله كثير من المتكلمين: إن لواجب الوجود ماهية غير زائدة على

وجوده، وحينئذ فمثل وجود هذه الماهية لا يقبل العدم، كما أنَّ وجود الماهيـة الواجبـة بنفسها لا تقبل العدم.

وإن قيل: نحن نريد بذلك أن ماهية الممكـن الزائـدة عـلى وجـوده القـديم الأزلي -كماهية الفلك- هي من حيث هي هي، مع قطع النظر عن وجودهـا وعـدمها تقبـل الوجود والعدم.

قيل: إثبات هذه الماهية زائدة على الوجود باطل، كما قد بُيِّن في موضع آخر. / ٣/ ٢٤٩

وبتقدير التسليم فهذا كما يقدر أن وجود واجب الوجود زائد على ماهيته، ومعلـوم أنَّه لا يستلزم ذلك كون ماهيته قابلة للعدم.

ثم يقال: قول القائل: الماهية من حيث هي هي تقدير للماهية مجردة عن الوجود والعدم، وهذا تقدير ممتنع في نفسه، فإنَّ الماهية لو قُدِّر تحققها فإمَّا أن تكون موجودة أو معدومة، فلا يمكن تقديرها مجردة في الخارج حتى يقال: إن تلك الماهية تقبل الوجود والعدم.

وأيضا، فلو قيل: إنه يمكن تقديرها مجردة، فهذا إنما يمكن في الماهية إذا كانت يمكن أن تكون موجودة ويمكن أن تكون معدومة. وأما ما كان الوجود لازماً لها قديماً أزلياً يمتنع عدمه، فكيف يتصور أن يُقال: إنَّ هذه الماهية تقبل العـدم وهـي لم تـزل واجبـة الوجود، فليس لها وقت من الأوقات تقبل فيه العـدم، وإذا قُـدِّرت مجـردة في الـذهن فليست هذه المقدَّرة في الذهن هي الموجودة في الخارج المستلزمة للوجود القديم الأزلي.

فإن قيل: هذا كما نقول في ماهية المحدَث إنه يقبل الوجود والعدم.

قيل: إن سُلِّم لكم أنَّ ماهية المحدث زائـدة عـلى وجـوده -مـع مـوافقتكم لـسائر العقلاء على أنَّه يمتنع تحققها في الخارج إلا إذا كانت موجـودة، / وحـين وجودهـا لا ٣/ ٢٥٠

تكون معدومة، بمعنى كونها تقبل الوجود والعدم -قيل: أحد أمرين: إما أن يُقال: الماهية المقدَّرة[1] في الذهن يمكن أن تكون موجودة في الخارج، ويمكن أن تكون معدومة، وإما أن يقال: هذه الحقيقة[2] يمكن أن تكون في الخارج معدومة تارة وموجودة أخرى، فإذا اخترنا من ذلك حال عدمها قيل: يمكن وجودها بعد العدم، وإن كان حين وجودها: قيل: يمكن عدمها بعد الوجود، ومثل هذا ممتنع في الماهية القديمة الأزلية التي يجب وجودها ويمتنع عدمها، سواء قُدِّر أن وجوبها بنفسها أو بغيرها كما أنَّ صفات الرب عند من قال: ممكنة مع كونها قديمة أزلية واجبة بالذات، فإنها عندهم لا يمكن عدمها ولا تقبله، فإن ما وجب قدمه من الأمور الوجودية امتنع عدمه باتفاق العقلاء. فإنَّ ما يجب قدمه لا يكون إلاَّ واجبا بنفسه، وإن قُدِّر أنه ليس واجباً بنفسه فلا بدَّ أن يكون واجباً بغيره، وما ليس واجبا بنفسه ولا بغيره ليس قديما باتفاق العقلاء. / ٣/ ٢٥١

فإنه إذا قُدِّر أنَّه ليس واجباً بنفسه فلا بدَّ أن يكون من لوازم الواجب بنفسه، فإنه إذا لم يكن من لوازمه، بل جاز وجوده تارة وعدمه أخرى، لم يكن هناك موجب لذاته ولا ذاته واجبة بنفسها فامتنع قدمه، وإذا كان من لوازم الواجب بنفسه امتنع عدمه إلا إذا عدم الملزوم، فإنَّ اللازم لا ينتفي إلاَّ إذا انتفى الملزوم، والملزوم الواجب بنفسه يمتنع عدمه فيمتنع عدم لازمه، وما امتنع عدمه لا يكون ممكن العدم.

---

(١) في (س) شطب الناسخ على كلمة المقدرة وكتب أمامها في الهامش: المتصورة (رشاد).

(٢) ما بين المعقوفتين في (س) فقط. وكتب بدلاً منه في (ق). (ص). (ط): معدومة ذاتاً أي على هذه الحيثية (رشاد).

فإن قيل: فالممكنات التي هي محدثة هي واجبة بغيرها، إذا وجدت تجب بوجوب سببها، فما شاء الله كان ووجب وجوده، وما لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده، وهي ممتنعة حال عدمها، ومع هذا فهي تقبل الوجود والعدم، ولا يلزم من عدمها عدم الواجب.

قيل: الفرق بينهما من وجهين: أحدهما: أنَّ تلك كانت معدومة تارة وموجودة أخرى فثبت قبولها للوجود والعدم، فلا يمكن أن يقال: إنها لا تقبل / العدم بخلاف ما هو لم يعدم قط ولم يمكن عدمه في وقت من الأوقات. ٣/ ٢٥٢

الثاني: أنَّ هذه لا يوجبها نفس الواجب إذ لو كان كذلك لكانت لازمة لذاته قديمة أزلية، بل إنما توجبها الذات مع ما يحدث منَ الشروط التي بها تم حصول المقتضى التام[1]، فحينئذ ليست من لوازم الواجب بنفسه بل من لوازم مؤثرها التام، ومن جملة ذلك الأمور الحادثة التي هي شرط في حدوثها، وإذا عدمت فإنَّها تعدم لانتفاء بعض هذه الشروط الحادثة، أو لحدوث مانع ضادّ وجودها، ومنع تمام علتها التامة فعدم لعدم بعض الحوادث أو وجود بعض الحوادث، كما وجدت لحدوث بعض الحوادث،/ وقدم بعضها أيضا، فلهذا لم تكن من لوازم ذاته المجرَّدة في الأزل، بخلاف ما كان من لوازم ذاته في الأزل، فإنَّ هذا لازم ذاته يمتنع تحقق ذاته في الأزل بدونها فمتى قُدِّر عدمه لزم عدم الذات الأزلية الواجبة الوجود، وعدمها ممتنع، فعدم لازمها الأزلي ممتنع، فلا يكون لازمه الأزلي ممكنا ألبتة، بل لا يكون إلاَّ واجباً قديماً أزلياً لا ٣/ ٢٥٣

---

(١) ق، ص، ط: بل إما أن توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التي بها يتم حصول الشيء إتمام لها. وما أثبته في (س) إلا أن فيها: الذاتي مع ما تحدث من الشروط (رشاد).

تقبل ذاته العدم، وهذا هو المطلوب. فقد تبيَّن أنَّ ما كان أزليا فإنَّه واجب الوجود يمتنع عدمه لا يكون ممكناً ألبتة، وهذا مما اتفق عليه العقلاء أوّلوهم وآخروهم. حتى أرسطو وجميع أتباعه الفلاسفة إلى الفارابي وغيره، وكذلك ابن سينا وأتباعه.

لكن هؤلاء تناقضوا فوافقوا سلفهم والجمهور في موضع، وخالفوا العقلاء قاطبة مع مخالفتهم لأنفسهم في هذا الموضع، حيث قضوا بوجود موجود ممكن يقبل الوجود والعدم مع كونه قديماً ازلياً واجباً، وإن قيل: هو واجب بغيره. / ٣/ ٢٥٤

ولهذا لا يوجد هذا القول عن أحد من العقلاء قبل هؤلاء، ولا نقله أهل المقالات عن أحدٍ من الطوائف. وإنما يوجد في كلام هؤلاء وأتباعهم، وإذا عرف هذا فإن قال هؤلاء: نحنُ نريد به العدم الاستقبالي -أي يقبل أن يعدم في المستقبل- قيل: فهذا يبطل قولكم، لأنَّ ما كان واجباً بغيره أزلياً لم يقبل العدم لا في الماضي ولا في المستقبل، وكذلك هو عندكم ما كان أزلياً كان أبدياً يمتنع عندكم عدمه.

وإن قيل: نريد به أن ما تُصوِّر في الذهن يمكن وجوده في الخارج، ويمكن أن لا يوجد.

قيل: إذا كان أزلياً واجباً بغيره لم يمكن أن يقبل العدم بحال فلا يكون ممكناً، فالممكن لا يكون ممكناً إن لم يكن معدوماً في الماضي أو المستقبل.

وإذا قيل: إنَّ الممكن يقبل الوجود والعدم، لم نرد به أنَّه يقبلهما على سبيل الجمع، فإنَّ هذا جمع بين النقيضين، بل المراد به أنَّه يقبل الوجود بدلاً عن العدم، والعدم بدلاً عن الوجود، فإذا كان معدوماً كان قابلاً لدوام العدم وقابلاً لحدوث الوجود، وإذا كان موجوداً قبل دوام الوجود وقبل حدوث العدم -هذا إذا اعتبر حاله في الخارج، وإن

اعتبر حاله في الذهن فالمراد / أن ما يتصوره في الذهن يمكن أن يوجد في الخارج، ٣/ ٢٥٥ ويمكن أن لا يوجد، فبكل حال إذا اعتبر الممكن ذهنياً أو خارجياً لا يتحقق فيه الإمكان إلاَّ مع إمكان العدم تارةً ووجوده أخرى، فما كان ضروري العدم -كالجمع بين النقيضين- لا يكون ممكنا، وما كان ضروري الوجود- وهو القديم الأزلي- لا يكون ممكناً، وقد وافق على هذا جميع الفلاسفة: أرسطو وجميع أصحابه المتقدمين والمتأخرين والعقلاء[1]، أما مع وجوب وجوده بنفسه أو بغيره دائماً، فليس هناك ممكن يحكم عليه بقبول الوجود والعدم.

ولما سلك الرازي ونحوه مسلك ابن سينا في إثبات إمكان مثل هذا اضطربوا في الممكن، وورد عليهم فيه إشكالات كثيرة، كما هو موجود في كتبهم. كما أورده الرازي في «محصله» من الحجج الدالة على نفي هذا الممكن ولم يكن له عنها جواب إلاَّ دعواه أن ما كان متغيراً فإنه يُعلم إمكانه بالضرورة.

وهذه الدعوى يخالفه فيها جمهور العقلاء، حتى أرسطو وأصحابه، وهذا الذي نبهنا عليه هو أحد ما يُستدلُّ به على أنَّ كل ممكن فهو مسبوق بالعدم، وكل ما سوى الله ممكن، فكلُّ ما سوى الله حدث عن عدم[2]، كما قد بُسط في موضعه. / ٣/ ٢٥٦

والمقصود هنا أنَّ الذين استدلوا بهذه الأدلة على افتقار الممكنات إلى واجب خارج عنها، فإنَّ مرادهم بقولهم: جملة ما يفتقر إليه مجموع الممكنات هو المؤثر التام، وهو

---

(١) ق، ط: وجميع أصحابه المتقدمين والعقلاء، ض: وجميع أتباعه المتقدمين والعقلاء، ص: وجميع أصحابه المتقدمين، س: وجميع أصحابه المقدمون والمتأخرون. وسقطت هذه العبارات مع سطرين قبلها من (ش) (رشاد).

(٢) س: وكل ما سوى حادث عن عدم؛ ص: وكل ما سوى الله حادث عن عدم (رشاد).

المرجح التام الذي يلزم من وجوده بتأثيره التام وجودها، كما ذكرناه من أنَّ الفاعل باختياره إذا وجدت قدرته التامة وإرادته التامة وجب وجود المقدور، وهي الممكنات.

وأما قوله: فلم قلتم: إنَّه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافياً في المجموع: فلما ذكرناه من أنَّ المؤثر التام يستلزم وجود أثره، فإذا قُدِّر أنَّ المؤثر التام في المجموع هو بعض المجموع، لزم أن يكون بعض أجزاء المجموع هو المؤثر في المجموع، فيكون مؤثراً في نفسه وفي غيره.

وهذا ظاهر، فإنه إذا قُدِّر مجموع الممكنات، وقدرنا أنَّ واحداً منها مؤثر في المجموع -أي في كل واحدٍ واحد وفي الهيئة الاجتماعية- لزم أن يكون مؤثراً في نفسه وفي غيره، فيكون بعض أجزاء المجموع موجباً لحصول المجموع المذكور ومن المجموع نفسه، وهذا ممتنع. وأمَّا المجموع المركب من الواجب والممكن، فهناك ليس بعضه مؤثراً في كلِّ واحدٍ واحد وفي الهيئة الاجتماعية، فإنَّ من المجموع الواجب بنفسه لم يؤثر فيه شيء، فظهر الفرق.

وأيضاً فالواجب مؤثر في الممكن وفي الهيئة الاجتماعية، ليس مؤثراً في نفسه، بخلاف مجموع الممكنات، فإنَّ كل واحدٍ منها لا بدَّ له من مؤثر، والاجتماع لا بدَّ له من مؤثر، فالمجموع مفتقر إلى المؤثر بأي تفسير / فَسَّر، فإن فسَّر بالهيئة الاجتماعية فهي متوقفة ٣/ ٢٥٧ على الأفراد الممكنة، والمتوقف على الممكن أولى أن يكون ممكناً، مع أنَّ الهيئة الاجتماعية نسبة وإضافة متوقفة على غيرها، فهي أدخل في الإمكان والافتقار من غيرها، وهي من أضعف الأعراض المفتقرة إلى الأعيان إن قُدِّر لها ثبوتاً وجودياً وإلاَّ فلا وجود لها، وإن فسَّر المجموع بكل واحد واحد، أو فَسَّر بالأمرين بكل واحدٍ واحدٍ وبالاجتماع، أو بغير ذلك بأي شيء فَسر، لم يكن إلا ممكنًا مفتقراً إلى غيره، وكلما كثرت الإمكانات كثر الافتقار والحاجة.

فإذا قيل: المؤثر في ذلك واحد منها -وهو ممكن- لزم أن يكون الممكن الذي لم يوجد بعد فاعلاً لجميع الممكنات، ونفسه من الممكنات، فإنَّ نفسه لا بدَّ له من فاعل أيضا.

وهذا المعترض أخذ المجموع المركَّب من الواجب والممكن فعارض به المجموع من الممكنات. ولفظ المجموع فيه إجمال: يُراد به الاجتماع، ويُراد به جميع الأفراد، ويُراد به الأمران، فكانت معارضته في غاية الفساد، فإنَّ ذلك المجموع فيه واجبٌ بنفسه لا يحتاج إلى غيره، وما سواه من الأفراد والهيئة الاجتماعية مفعولٌ له، فهذا معقول. / ٣/٢٥٨

فالله تعالى هو الموجود الواجب بنفسه، خالق لكل ما سواه، وأما الهيئة الاجتماعية إن قُدِّر لها وجود في الخارج فهي حاصلة به أيضاً سبحانه وتعالى. وأمَّا المجموع الذي كل منه مفتقر إلى من يبدعه، وليس فيه موجود بنفسه، فيمتنع أنْ يكون فاعلهم واحداً منهم لأنَّه لا بدَّ له من فاعل، فلو كان فاعلهم ما كان فاعل نفسه وغيره من الممكنات، ولزم أن يكون بعض أجزاء الممكنات كافيا في مجموع الممكنات، وإذا كان مجموع الممكنات يمتنع أن يكون فاعلها، فلأن يمتنع أن يكون بعضها فاعلاً لها بطريق الأوْلى، فإنَّ ما يتعذر على المجموع يتعذر على بعضه بطريق الأوْلى، وما يفتقر إليه المجموع يفتقر إليه بعضه بطريق الأوْلى. وهذا المعترض أخذ ما يفتقر إليه المجموع لفظاً مجملا، فالافتقار قد يكون افتقار المشروط إلى شرطه، وقد يكون افتقار المفعول إلى فاعله، ثمَّ أخذ يورد على هذا وعلى هذا، ونحن نجيب على كل تقدير.

[الوجه الرابع]

الوجه الرابع: أن يُقال: أتعني بجملة ما يفتقر إليه المجموع ما إذا وُجد وُجد المجموع، وما لا يوجد المجموع إلاَّ بوجوده كلِّه مع قطع النظر عن كونه شرطاً أو

فاعلا، فإنَّ جملة ما يفتقر إليه الشيء هو الجملة التي تشتمل على كل ما يفتقر إليه الشيء، مفتقراً إليه فهو / داخل في هذه الجملة، وإذا حصل كل ما يحتاج إليه الشيء لم يبقَ الشيء محتاجاً إلى شيء أصلاً، فيلزم وجوده حينئذ، فإنه ما دام مفتقراً إلى شيء لم يوجد، وإذا حصل كلُّ ما يتوقف وجوده عليه ولم يبق وجوده موقوفاً على شيء أصلاً لزم وجوده، فيعني بجملة ما يتوقف وجود الشيء عليه الأمور التي إذا وُجدت وُجد المجموع، وإن لم توجد جميعها لم يوجد المجموع. ٣/ ٢٥٩

ومعلوم أنه إذا عنى به ذلك لم يمكن أن يكون ذلك بعضها، لأنه يلزم حينئذ أن يكون بعض الأجزاء كافياً في المجموع، فإنه قد فسَّر الجملة بها إذا حصل وجب حصول المجموع، وإن لم يحصل لم يجز حصوله، فلو كان بعض الأجزاء هو تلك الجملة لوجب أن يكون ذلك البعض كافياً في حصول المجموع، سواء قُدِّر فاعلاً لنفسه ولباقي الجملة، أو قُدِّر أن حصوله هو حصول المجموع، أو قُدِّر غير ذلك من التقديرات الممتنعة، فأي تقدير قُدِّر كان ممتنعاً، فإنَّ جملة ما يفتقر إليه المجموع لا يكون بعض المجموع بأيِّ تفسير فسر، وهو المطلوب.

ولكن لفظ «المجموع» فيه إجمال، فإنه قد يُعنى به مجرد الهيئة الاجتماعية، وقد يعنى به كل من الأفراد، أو كل من الأفراد مع الهيئة الاجتماعية، فإن عني به الأول فلا ريب أن هذا قد يكون بعض الأفراد موجباً له، كما في المجموع المركَّب من الواجب والممكن، فإن / الواجب هو الموجب للممكنات، وهو الموجب أيضاً للهيئة الاجتماعية، والهيئة الاجتماعية أمرٌ ممكن خارج عن الواجب، ليس هو بعض الهيئة الاجتماعية، لكنه بعض الأفراد، والهيئة نسبة وإضافة، وليس هو بعض النسبة والإضافة، ولكن هو بعض ٣/ ٢٦٠

الأفراد المنسوب بعضها إلى بعض، والنسبة وسائر الأفراد غيرٌ له، وهو الموجب لكل ما هو غير له.

وأما المجموع الذي هو الأفراد فلا يكون بعضه هو الموجب لكل من الأفراد، فإنَّ هذا يقتضي أن يكون ذلك البعض موجباً لنفسه فاعلاً لذاته، وهذا ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء، بل هو من أبلغ الأمور امتناعاً، والعلم بذلك من أوضح المعارف وأجلاها، ولهذا لم يقل هذا أحد من العقلاء.

و إذا المجموع كُلاً من الأفراد مع الهيئة فهو أبعد عن أن يكون واحد من الأفراد موجباً لنفسه ولسائر الأفراد ومع الهيئة الاجتماعية، وهذا بيِّن، ولله الحمد والمنة.

واعلم أن مثل هذه الاعتراضات مع صحة الفطرة وحسن النظر يُعلم فسادها، ومثل هذه الخواطر الفاسدة التي تقدح في المعلومات / لا نهاية لها، ولا يمكن استقصاء ٣/ ٢٦١ ما يرد على النفوس من وساوس الشيطان، ولولا أنَّ هذين الرجلين[١] اللذين كان يُقال إنهما من أفضل أهل زمانهما في المباحث العقلية: كلاميها وفلسفيها، أورد كل منهما ما ذكرت، وصار ذلك عنده مانعاً من صحة الطريق المذكور في إثبات واجب الوجود، لما ذكرت ذلك لظهور فساده عند من له تصور صحيح لما ذكروه، فضلا عمَّن نوَّر الله قلبه.

ثم إن هؤلاء الفلاسفة يقولون -كما زعم الآمدي- إن كمال النفس الإنسانية هو الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات، وهم مع هذا لم يعرفوا الموجود الواجب فأي شيء عرفوه؟!

(١) في هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع: «الآمدي والأبهري» (رشاد).

[جهل المبتدعة وحيرتهم]

وقد بلغني بإسناد متصل عن بعض رؤوسهم وهو الخونجي صاحب «كشف الأسرار في المنطق[١]»، وهو عند كثير منهم غاية في هذا الفن أنَّه قال عند الموت: **«أموت وما علمت شيئاً إلا أنَّ الممكن يفتقر إلى الواجب»**. ثم قال: **«الافتقار وصف عدمي، أموت وما علمت شيئا»**.

وذكر الثقة عن هذا الآمدي أنه قال: **«أمعنت النظر في الكلام وما استفدت منه شيئاً إلا ما عليه العوام»**- أو كلاما هذا معناه. / ٣/ ٢٦٢

وذلك أن هذا الآمدي لم يقرر في كتبه لا التوحيد، ولا حدوث العالم، ولا إثبات واجب الوجود بل ذكر في التوحيد طرقاً زيَّفها، وذكر طريقة زعم أنه ابتكرها، وهي أضعف من غيرها.

وكان ابن عربي صاحب «الفصوص» و«الفتوحات» وغيرهما يعظِّم طريقته ويقول: **إنَّ الطريقة التي ابتكرها في التوحيد طريقة عظيمة**، أو ما هو نحو هذا، حتى أفضى الأمر ببعض أعيان القضاة الذين نظروا في كلامه إلى أن قال: **التوحيد لا يقوم عليه دليل عقلي وإنما يُعلم بالسمع**، فقام عليه أهل بلده، وسعوا في عقوبته، وجرت له قصة.

وكذلك الأصبهاني اجتمع بالشيخ إبراهيم الجعبري[٢] يوماً فقال له **«بتُّ البارحة أفكر إلى الصباح في دليل على التوحيد سالم عن المعارض فما وجدته»**.

---

(١) سبقت ترجمة الخونجي (١/ ١٦٢). وأشار الأستاذ سعد غراب في مقدمته لرسالة الجمل في المنطق للخونجي، (ص١١) ط. المطبعة العصرية، تونس، بدون تاريخ إلى وجود ثلاث نسخ مخطوطة من كتاب «كشف الأسرار عن غوامض الأبكار في المنطق» الأولى في المكتبة الوطنية بتونس والثانية في الاسكوريال بأسبانيا، والثالثة في القاهرة ولم يذكر أرقامها (رشاد).

(٢) أبوإسحاق إبراهيم بن عمر بن إبراهيم الجعبري، عالم بالقراءات، ومن فقهاء الشافعية، يقال له =

وكذلك حدثني من قرأ على ابن واصل الحموي[1] أنَّه قال: «**أبيت بالليل وأستلقي على ظهري وأضع الملحفة على وجهي وأبيت / أقابل أدلة هؤلاء بأدلة هؤلاء وبالعكس، وأصبح وما ترجَّح عندي شيء**» كأنه يعني أدلة المتكلمين والفلاسفة. ٣/ ٢٦٣

وقد بسطنا الكلام في التوحيد وأدلته في غير هذا الموضع، وذكرنا أنَّ الناس قبْلَنا قد ذكروا له من الأدلة العقلية اليقينية ما شاء الله، ولكن الإنسان يريد أن يعرف ما قاله الناس، وما سبقوا إليه، وبينَّا أيضاً أنَّ القرآن ذكر من ذلك ما هو خلاصة ما ذكره الناس، وفيه من بيان توحيد الإلهية ما لم يهتد إليه كثير من النظَّار ولا العباد، بل هو الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه.

[الطرق المختلفة لإثبات الخالق تعالى]

وهؤلاء -كما ذكرت- انقسموا إلى أصحاب نظر وفكر وبحث واستدلال، وأصحاب إرادة وعبادة وتأله وزهد. فكان منتهى أولئك الشك، ومنتهى هؤلاء الشطح. فأولئك يشكُّون في ثبوت واجب الوجود، أو يعجزون عن إقامة الدلالة عليه.

وإذا لم يكن في الوجود واجب لم يوجد شيء، فتكون الموجودات كلها معدومات، فيفضي بهم سوء النظر إلى جعل الموجودات معدومات أو تجويز كونها معدومات، وجعل الموجود الواجب ممكنا، وجعل الواجب ممكنا غاية التعطيل.

=شيخ الخليل وقد يعرف بابن السراج ولد سنة (٦٤٠) وتوفي سنة (٧٣٢).

(١) يوجد في هامش (ط) أمام هذا الموضع كلام ناقص ظهر منه «هو جمال الدين محمد.. بن سالم بن واصل الحموي.. عالماً بعلوم كثيرة.. مفرطاً في الذكاء وولي.. وكان مداوماً على الا.. والتفكر في العلم.. هل من يجالسه.. سنة سبع وتسعين.. وقد بلغ التسعين.. كثيرة في.. الحكمة والمنطق.. والطب والتاريخ.. بيات». وسبقت ترجمته (١/ ١٦٥) (رشاد).

والآخرون يجعلون كل موجود واجب الوجود، ويجعلون وجود كل موجود هو نفس وجود واجب الوجود، فلا يكون في الوجود وجود هو / عندهم مخلوق ولا مصنوع، ولا مفتقر إلى غيره، ولا محتاج إلى سواه، فلا يكون في الوجود ما وُجد بعد عدمه، ولا ما عدم بعد وجوده، وهذا فيه مِن جعل المعدوم موجوداً، ومن جعل الممكن واجباً وجعل العبد ربًّا، وجعل المحدَث قديماً، ما هو غاية الكفر والشرك والضلال. ٣/ ٢٦٤

[الطريقة الصحيحة الموافقة للفطرة في إثبات وجود الله تعالى]

هذا مع أنَّ إثبات الموجود الواجب الغني الخالق، وإثبات الموجود الممكن المحدث الفقير المخلوق، هو من أظهر المعارف وأبْيَن العلوم.

وأمَّا ثبوت الموجود المفتقر المحدث الفقير، فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يُوجد بعد عدمه، ويعدم بعد وجوده، من الحيوانات والنباتات والمعدن، وما بين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك، وما نشاهده من حركات الكواكب، وحودث الليل بعد النهار، والنهار بعد الليل، فهذا كله فيه من حدوث موجودٍ بعد عدمه، ومعدوم بعد وجوده، ما هو مشهود لبني آدم يرونه بأبصارهم.

ثم إذا شهدوا ذلك فنقول: معلوم أنَّ المحدثات لا بدَّ لها من محدِث، والعلم بذلك ضروري كما قد بُيِّن، ولا بدَّ من محدِث لا يكون / محدَثا، وكل محدَث ممكن، والممكنات لا بد لها من واجب، وكل محدث وممكن فقير مربوب مصنوع، والمفتقرات لا بد لها من غني، والمربوبات لا بد لها من رب، والمخلوقات لا بد لها من خالق. ٣/ ٢٦٥

وأيضا فإنه يُقال: هذا الموجود إما أن يكون واجباً بنفسه وإما أن لا يكون واجباً بنفسه، بل ممكنا بنفسه واجبا بغيره، والممكن بنفسه الواجب بغيره لا بد له من واجب بنفسه، فلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين.

وأيضاً فالموجود: إمَّا أن يكون محدَثاً، وإما أن يكون قديماً، والمحدَث لا بدَّ له من قديم، فلزم وجود القديم على التقديرين.

وأيضا فالموجود إمَّا أن يكون مخلوقاً، وإما أن لا يكون، والمخلوق لا بدَّ له من خالق، فيلزم ثبوت الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين.

وأيضا فإمَّا أن يكون خالقاً وإما أن لا يكون، وقد عُلم فيما ليس بخالق -كالموجودات التي علم حدوثها- أنها مخلوقة، والمخلوق لا بدَّ له من خالق، فعُلم ثبوت الخالق على التقديرين.

وأيضا فالموجود إما غني عن كل ما سواه، وإما مفتقر إلى غيره، والفقير إلى غيره لا بد له من غني بنفسه، فعُلم ثبوت الغني بنفسه على التقديرين. / ٣/٢٦٦

فهذه البراهين وأمثالها كلٌ منها يوجب العلم بوجود الرب سبحانه وتعالى الغني القديم الواجب بنفسه.

[طريقة ابن سينا وأتباعه في إثبات وجود الله تعالى]

وابن سينا وأتباعه -كالرازي والآمدي والسهروردي المتقول وأتباعهم- سلكوا في إثبات واجب الوجود طريقة الاستدلال بالوجود وعظَّموها، وظنَّ من ظن منهم أنها أشرف الطرق، وأنه لا طريق إلاَّ وهو يفتقر إليها، حتى ظنوا أنَّ طريقة الحدوث مفتقرة إليها.

وكل ذلك غلط، بل هي طريقة تُوجب إثبات واجب الوجود بلا ريب، لو كانوا يفسرون الممكن بالممكن، الذي هو ممكن عند العقلاء، سلفهم وغير سلفهم، وهو الذي يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى.

فأما إذا فُسِّر الممكن بالممكن الذي ينقسم إلى قديم واجبٍ بغيره، وإلى محدث مسبوق بالعدم -كما هو قول ابن سينا وأتباعه- فلا يصح لهم على هذا الأصل الفاسد لا إثبات واجب بنفسه، ولا إثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه.

٣/ ٢٦٧ وهذه الطريقة هي في الحقيقة مأخوذة من طريقة الحدوث. /

وطريقة الحدوث أكمل وأبْيَن، فإن الممكن الذي يُعلم أنَّه ممكن، هو ما علم أنه وُجد بعد عدمه، أو عدم بعد وجوده.

هذا الذي اتفق العقلاء على أنَّه ممكن، وهو الذي يستحق أن يسمى ممكناً بلا ريب، وهذا محدث، فإذاً كل ممكن محدث.

وأمَّا تقدير ممكن لم يزل واجباً بغيره، فأكثر العقلاء دفعوا ذلك، حتى القائلون بقدم العالم كأرسطو وأتباعه المتقدمين، وحتى هؤلاء الذين قالوا ذلك -ابن سينا وأتباعه- لا يجعلون هذا من الممكن، بل الممكن عندهم ما أمكن وجوده وعدمه، -فكان موجوداً تارةً ومعدوماً أخرى.

وإنما جعل هذا من الممكن ابن سينا وأتباعه. -مع تناقضه وتصريحه بخلاف ذلك- لمّا سلكوا في إثبات واجب الوجود الاستدلال بالموجود على الواجب، فقالوا: كلُّ ما سواه يكون ممكناً بنفسه واجباً بغيره، وجعلوا العالم قديماً أزلياً مع كونه ممكناً بنفسه.

وهذا خلاف قول سلفهم، وقول أئمة الطوائف سواهم، -وخلاف ما صرحوا أيضاً

٣/ ٢٦٨ به- وهذا مما أنكره ابن رشد وغيره على ابن سينا، وبسط الكلام فيه له موضع آخر. /

والمقصود هنا أنَّ هؤلاء الذين يدَّعون أنَّ كمال النفس هو الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات، هذا اضطرابهم في أشرف المعلومات الموجودات، بل فيما لا تنجو النفوس إلا بمعرفته وعبادته، ولكن لمّا سلَّموا للفلاسفة أصولهم الفاسدة تورطوا معهم في محاراتهم، وصاروا يجرُّونهم كما يجر الملاحدةُ الباطنيةُ الناسَ صنفاً صنفا.

والفلسفة هي باطن الباطنية، ولهذا صار في هؤلاء نوع من الإلحاد، فقلّ أن يسلم من دخل مع هؤلاء في نوع من الإلحاد، في أسماء الله وآياته وتحريف الكلم عن مواضعه.

[بطلان قول الفلاسفة إن كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات]

ونفس المقدمة الهائلة التي جعلوها غاية مطلوبهم -وهو أنَّ كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات- مقدمة باطلة قد بسطنا الكلام عليها في الكلام على معجزات الأنبياء، لما تكلمنا على قولهم أنها قوى نفسانية[1]، وذكرنا قطعة من كلامهم على ذلك، وبيَّنا أن قولهم:- إن كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات- خطأ وضلال[2]، ومن هنا جعلوا الشرائع مقصودها: إما إصلاح الدنيا وإما تهذيب النفس لتستعد للعلم، أو لتكون الشريعة أمثالاً لتفهيم المعاد في / العقليات، كما يقوله الملاحدة الباطنية مثل أبي ٣/ ٢٦٩ يعقوب السجستاني وأمثاله. ولهذا لا يوجبون العمل بالشرائع على من وصل إلى حقيقة العلم، ويقولون: إنه لم يجب على الأنبياء ذلك، وإنما كانوا يفعلونه لأنه من تمام تبليغهم الأمم ليقتدوا بهم في ذلك، لا لأنه واجب على الأنبياء، وكذلك لا يجب عندهم على الواصلين البالغين من الأمة والعلماء.

ودخل في ذلك طائفة من ضُلاَّل المتصوفة ظنّوا أن غاية العبادات هو حصول المعرفة، فإذا حصلت سقطت العبادات، وقد يحتج بعضهم بقوله: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ۝٩٩﴾ [الحجر:٩٩] ويزعمون أنَّ اليقين هو المعرفة وهذا خطأ باجماع المسلمين -أهل التفسير وغيرهم- فإنَّ المسلمين متفقون على أن وجوب العبادات -

---

(١) وهو كتاب الصفدية وقد نشره الدكتور الفاضل محمد رشاد سالم رحمه الله.

(٢) ش، ض: في مجرد العلم بالمعقولات مقدمة باطلة خطأ وضلال، ولعل ما أثبته هو الصواب (رشاد).

كالصلوات الخمس ونحوها- وتحريم المحرمات -كالفواحش والمظالم- لا يزال واجباً على كل أحد ما دام عقله حاضراً، ولو بلغ ما بلغ، وأنَّ الصلوات لا تسقط عن أحد قط إلا عن الحائض والنفساء أو من زال عقله، مع أن من زال عقله بالنوم فإنه يقضيها- بالسنة المستفيضة المتلقاه بالقبول واتفاق العلماء- وأما من زال عقله بالإغماء ونحوه مما يُعذر فيه، ففيه نزاع مشهور: منهم من يوجب قضاءها مطلقاً كأحمد، ومنهم من لا ٣/ ٢٧٠ يوجبه كالشافعي، ومنهم من يوجب قضاء ما / قلّ، وهو مادون اليوم والليلة أو صلوات اليوم والليلة، كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك. والمجنون لا يقضي عند عامتهم، وفيه نزاع شاذ.

فالمقصود من هذا أنَّ الصلوات الخمس لا تسقط عن أحدٍ له عقل، سواء كان كبيراً أو صالحاً أو عالماً. وما يظنه طوائف من جهَّال العباد وأتباعهم، وجهّال النظَّار وأتباعهم، وجهال الإسماعيلية والنصيرية -وإن كانوا كلهم جهّالا- من سقوطها عن العارفين أو الواصلين، أو أهل الحضرة، أو عمَّن خُرقت لهم العادات، أو عن الأئمة الإسماعيلية، أو بعض أتباعهم أو عمَّن عرف العلوم العقلية، أو عن المتكلم الماهر في النظر، أو الفيلسوف الكامل الفلسفة، فكل ذلك باتفاق المسلمين، وبما علم بالاضطرار من دين الإسلام.

واتفق علماء المسلمين على أنَّ الواحد من هؤلاء يستتاب، فإن تاب وأقر بوجوبها وإلاَّ قتل، فإنه لا نزاع بينهم في قتل الجاحد لوجوبها، وإنما تنازعوا في قتل من أقرَّ بوجوبها وامتنع من فعلها، مع أن أكثرهم يوجب قتله.

ثم الواحد من هؤلاء إذا عاد واعترف بالوجوب فهل عليه قضاء ما تركه، فهذا على ٣/ ٢٧١ ثلاثة أنواع: أحدها أن يكون قد صار مرتداً ممتنعاً / عن الإقرار بما فرضه الرسول، فهذا

حكمه حكم المرتدين، وفيه للعلماء ثلاثة أقوال: أحدها: أنه لا يقضي ما تركه في الردة ولا قبلها -لا من صلاة ولا صيام ولا زكاة- بناءً على أنَّ الردة أحبطت عمله، وأنه إذا عاد بإسلام جديد فيستأنف العمل، كما هو معروف في مذهب أبي حنيفة ومالك، وقولٌ في مذهب أحمد، والثاني: أنه يقضي ما تركه في الردة وقبلها، وهذا قول الشافعي، وإحدى الروايات عن أحمد. والثالث: أنَّه لا يقضي ما تركه في الردة، ويقضي ما تركه قبلها، كالرواية المشهورة عن أحمد.

وإن كان الواحد من هؤلاء جاهلاً وهو مصدق للرسول، لكن ظن أنَّ من دينه سقوط هذه الواجبات عن بعض البالغين، كما يظن ذلك طوائف ممَّن صحب الشيوخ الجهّال، وكما يظنه طائفة من الشيوخ الجهّال، ولهم مع ذلك أحوال نفسانية وشيطانية.

فهؤلاء مبنى أمرهم على أن من ترك الصلاة قبل العلم بوجوبها فهل يقضي؟ وفيه ثلاثة أقوال: منها وجهان في مذهب أحمد: أحدهما: أنَّه لا قضاء عليه بحالٍ بناءً على أنَّ حكم الخطاب لا يثبت / في حق العبد إلا بعد الخطاب إليه، والثاني: عليه القضاء بكل ٣/ ٢٧٢ حال -كما يقوله من يقوله من أصحاب الشافعي وغيره. والثالث: يفرق بين من أسلم في دار الحرب ومن أسلم في غيرها، كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب أبي حنيفة، والأول أظهر الأقوال.

وأيضاً فقد تنازع الناس فيمن فوَّت الصلاة عمداً بغير عذر والصوم، هل يصح منه القضاء أم قد استقرَّ عليه الذنب فلا يقبل منه القضاء؟ على قولين معروفين، وليس هذا موضع هذا.

وإنما المقصود هنا أنَّه ليس في علماء المسلمين من يقول بسقوط الصلاة عمَّن هو عاقل على أي حال كان.

فمن تأول قوله تعالى: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ۝٩٩﴾ [الحجر:٩٩] على سقوط العبادة بحصول المعرفة، فإنَّه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل. والمراد بالآية: اعبد ربك حتى تموت، كما قال الحسن البصري: لم يجعل الله لعبادة المؤمن أجلاً دون الموت، وقرأ الآية[١].

واليقين هو ما يعاينه الميت فيوقن به، كما قال تعالى عن أهل النار: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤٦ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلۡيَقِينُ ۝٤٧﴾ [المدثر:٤٦-٤٧] وفي الصحيح أنَّ النبي ﷺ لما مات عثمان ابن مظعون. قال: أما عثمان فقد جاءه اليقين من ربه[٢].

والمقصود هنا أن هؤلاء الملاحدة، ومن شركهم في نوع من إلحادهم لما ظنوا أن كمال النفس في مجرَّد العلم، وظنوا أن ذلك إذا حصل فلا / حاجة إلى العمل، وظنوا أن ذلك حصل لهم، ظنوا سقوط الواجبات العامة عنهم وحِل المحرمات العامة لهم. ٣/ ٢٧٣

[بطلان هذا القول من وجوه والرد عليهم في ذلك]

وضلالهم من وجوه.

منها: ظنهم أن الكمال في مجرد العلم.

والثاني: ظنهم أنَّ ما حصل لهم علم.

والثالث: ظنهم أنَّ ذلك العلم هو الذي يكمل النفس.

[الوجه الأول]

وكل من هذه المقدمات كاذبة. فليس كمال النفس في مجرد العلم، ولا في أن تصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود[٣]، بل لا بدَّ لها من العمل، وهو حبُّ الله وعبادته،

---

(١) أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (١٨) بلفظ: «لم يجعل لعمل المؤمن أجلاً دون الموت» وبهذا اللفظ ذكره ابن تيمية وذكره في «الاستقامة» (١/ ٤١٨) بلفظ: «لعبده المؤمن» فلعل كلمة (عبادة أصلها) (لعبده).

(٢) البخاري (١١٨٦).

(٣) قال ابن سينا في كتابه النجاة (٣/ ٢٩٣) ط. محيي الكردي الطبعة الثانية، (١٣٥٧/ ١٩٣٨): «إن =

فإنَّ النفس لها قوتان: علمية وعملية، فلا تصلح إلا بصلاح الأمرين، وهو أن تعرف الله وتعبده.

والجهمية هم خير من هؤلاء بكثير، ومع هذا فلمَّا قال جهم ومن وافقه: إنَّ الإيمان مجرد المعرفة[1]، أنكر ذلك أئمة الإسلام، حتى كفَّر من قال بهذا القول وكيعُ بن الجراح وأحمد بن حنبل وغيرهما. / ٣/ ٢٧٤

وهذا القول -وإن كان قد تابعه عليه الصالحي والأشعري في كثير من كتبه وأكثر أصحابه- فهو من أفسد الأقوال وأبعدها عن الصحة، كما قد بيَّناه في غير هذا الموضع، لما بيَّنا الكلام في مسمَّى الإيمان وقبوله للزيادة والنقصان، وما للناس في ذلك من النزاع[2].

[الوجه الثاني]

وأما المقدمة الثانية: فلو كان كمال النفس في مجرد العلم، فليس هو أي علم كان بأي معلوم كان، بل هو العلم الذي لا بدَّ منه: العلم بالله. وهؤلاء ظنوا أنَّه العلم بالوجود بما هو موجود، وظنوا أنَّ العالم أبدي أزلي. فإذا حصل له العلم بالوجود الأزلي الأبدي كملت نفسه.

---

(١) قال الأشعري في مقالات الإسلاميين (١/ ١٩٧)، بتحقيق الأستاذ محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة (١٣٦٩/ ١٩٥٠) عن المرجئة: «فالفرقة الأولى يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان» (رشاد).

(٢) أنظر كتاب الإيمان لابن تيمية، وقد طبع عدة مرات (رشاد).

وعلى هذا بنى أبو يعقوب السجستاني وغيره من شيوخ الفلسفة والباطنية أقوالهم، وكذلك أمثالهم من الفلاسفة كالفارابي وغيره. وابن سينا -وإن كان أقرب إلى الإسلام منهم- ففيه من الإلحاد بحسبه[1]. وأبو حامد، وإن سلك أحياناً مسلكهم، لكنه لا يجعل العلم بمجرد الوجود موجباً للسعادة، بل يجعل ذلك في العلم بالله، وقد يقول في بعض كتبه: إنَّه العلم بالأمور الباقية وهذا كلامهم.

فمن قال: إن العالم أزلي أبدي قال بقولهم، ومن قال: أن كل ما سوى الله كان معدوماً ثم وُجد، لم يلزمه ذلك. وابن عربي وابن / سبعين ونحوهما جمعوا بين المسلكين، فصاروا يجعلون كمال النفس هو العلم بالوجود المطلق، ويقولون: إنَّ الله هو الوجود المطلق، فأخذوا من طريقة الصوفية: أنَّه العلم بالله، وأخذوا من كلام هؤلاء: أنَّه العلم بالوجود المطلق، وجمعوا بينهما، فقالوا: إن الله هو الوجود المطلق. ٣/ ٢٧٥

[الوجه الثالث]

وأما المقدمة الثالثة: فزعمهم أنهم حصل لهم العلم بالوجود. وهذا باطل، فإنَّ كلامهم في الإلهيات مع قلته فالضلال أغلب عليه من الهدى، والجهل أكثر فيه من العلم، وهي العلوم التي تبقى معلوماتها وتكمل النفوس بها عندهم.

وأمَّا الطبيعيات فهي مبدأ الحركة والتغير والاستحالة، ولكن منها كليات لا تنتقض بزعمهم، وهي منتقضة.

---

(١) يقول ابن سينا في كتابه النجاة (٣/ ١٩٨): «فلا محالة أن العلم الإلهي هو هذا العلم، فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق» ويقول في كتابه الشفاء- الإلهيات (١/ ٩) تحقيق قنواتي وسعيد زايد، راجعه الدكتور إبراهيم مدكور، ط. المطابع الأميرية، القاهرة (١٣٨٠/ ١٩٦٠): عن العلم الإلهي: «فيجب إذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود» (رشاد).

وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع، ولكن نبهنا عليه هنا، لأن مثل هذا الآمدي وأمثاله الذين عظَّموا طريقهم وصدَّروا كتبهم التي صنَّفوها في أصول دين الإسلام -بزعمهم- بما هو أصل هؤلاء الجهال: من أنَّ كمال النفس الإنسانية بحصول ما لها من الكمالات، وهي الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات، وسلكوا طرقهم- وقعوا في الجهل والحيرة والشك بما لا تحصل النجاة إلا به، ولا تنال السعادة إلا بمعرفته، فضلاً عن نيل الكمال الذي هو فوق ذلك. فإنَّ النبي ﷺ قال: كمل من الرجال كثير[1]، فالكاملون من الرجال / كثير، ولكن الذين سلكوا طريق هؤلاء من أبعد الناس عن الكمال. ٣/ ٢٧٦

[تقرير الآمدي لطريقة المتأخرين في إثبات واجب الوجود]

والمقصود هنا الكلام على ما سلكه هؤلاء المتأخرون في تقرير واجب الوجود. والآمدي قد قررها في «أبكار الأفكار» وأورد سؤالاً على بعض مقدماتها في «رموز الكنوز» قد ذكرنا سؤاله وجوابه.

وأمَّا تقريره لها فقال في تقرير هذه الحجة[2]: «**النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحدٍ واحدٍ من آحادها، فإنَّ حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحدٍ من الآحاد، وعند ذلك فالجملة موجودة، فإما أن تكون[3] واجبةً لذاتها أو ممكنة، لا جائز أن تكون**

---

(١) رواه البخاري (٣٢٣٠، ٣٢٥٠، ٣٥٥٨، ٥١٠٢)، ومسلم (٢٤٣١).

(٢) في كتابه: أبكار الأفكار (١/ ١٥١-١٥٢) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٣) نسخة رقم (١٦٠٣). وسبق ورود هذا الكلام من قبل، (ص٩٠-٩١) ومقابلته على أبكار الأفكار.

(٣) سبقت هذه العبارة من قبل: وهي إما أن تكون، وهو الذي في أبكار.

واجبة[١]» كما تقدم «وإن كانت ممكنة فلا بدَّ لها من مرجّح، والمرجح إما داخل فيها وإما خارج عنها. فإن كان داخلاً فيها فالمرجح[٢] للجملة مرجّح لآحادها،/ فيلزم[٣] أن يكون مرجحاً لنفسه لكونه[٤] من الآحاد، فيلزم أن يكون علةً لنفسه معلولاً لها، وإنْ كان خارجاً عنها لم يكن ممكناً لأنه من الجملة فيكون واجباً[٥]». ٣/ ٢٧٧

ثمَّ أورد على ذلك قول السائل[٦]: «لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي، ليصح ما ذكرتموه، ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع إشعاره بالحصر صحته في غير المتناهي، سلّمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وأنه ممكن، لكن[٧] لا نسلّم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية، وحينئذ[٨] فلا يلزم أن يكون معللاً بغير علة الآحاد، سلمنا أنَّه زائد على الآحاد، ولكن ما المانع أن يكون مترجّحاً

---

(١) في أبكار الأفكار عبارات لم يذكرها ابن تيمية هنا وسبق ورودها وهي: «.. أن تكون واجبة، وإلا لما كانت آحادها ممكنة، وقد قيل إنها ممكنة كما سبق، ثم وإن كانت واجبة فهو مع الاستحالة عين المطلوب، وإن كانت ممكنة.. ».

(٢) أبكار: والمرجح إما أن يكون داخلاً فيها أو خارجها عنها إلا جائر أن يقال بالأول فإن المرجح.. (وسبق ورود هذا النص).

(٣) أبكار: ويلزم، وهكذا ورد النص من قبل. (٤) أبكار: ضرورة كونه، وهكذا ورد من قبل.

(٥) هذه العبارات اختصر فيها ابن تيمية ما في أبكار الأفكار ونص الأبكار وسبق وروده من قبل: «ويخرج بذلك عن أن يكون ممكناً، وهو خلاف الغرض، وأن يكون مرجحاً لعلته لكونها من الآحاد، وفيه جعل العلة معلولاً والمعلول علة، وهو دور ممتنع، وإن كان المرجح خارجاً عنها فهو من الجملة، وهو خلاف الغرض، فلم يبق إلا أن يكون واجباً لذاته وهو المطلوب».

(٦) أبكار الأفكار (١/ ١٥٧)، نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٤)، نسخة رقم (١٦٠٣)، وسبق ورود هذا النص (ص٩١-٩٢)، وقابلته هناك على أبكار.

(٧) أبكار: ولكن، وكذا ورد النص من قبل. (٨) أبكار: وعند ذلك، وكذا ورد النص من قبل.

بآحاده الداخلة فيه، لا بمعنى أنَّه مترجّح بواحدٍ منها ليلزم ما ذكرتموه، بل طريق ترجيحه[١] بالآحاد الداخلة فيه ترجحّ كل واحدٍ من آحاده بالآخر إلى غير النهاية، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة، ولا أن يكون المرجح للجملة مرجحاً لنفسه ولا لعلته». / ٣/ ٢٧٨

ثم قال في الجواب[٢]: «قولهم: لا نسلّم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي. قلنا: مسمَّى الجملة هو ما وصفتموه بكونه غير متناه، ولا شكَّ أنه غير كل واحد من الآحاد، إذ كل واحد من الآحاد متناه، والموصوف بما لا يتناهى هو الأعداد المفروضة، بحيث لا يخرج عنها[٣] واحد. قولهم: لا نسلم أن مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية.

قلنا: إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحدٍ من الآحاد فهو ظاهر الإحالة، وإن أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد، فلا خفاء بكونه[٤] زائداً على كل واحدٍ من الآحاد[٥] وهو المطلوب.

(ولقائل أن يقول: يريدون بالجملة كل الآحاد لا كل واحد منها، ولا يسلّمون أنَّ كل الآحاد أمر مغاير للآحاد المتعاقبة)[٦].

---

(١) أبكار: ترجحه، وكذا ورد النص من قبل.

(٢) أبكار الأفكار (١/ ١٦٨) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٦)، نسخة رقم (١٦٠٣).

(٣) أبكار: منها. (٤) أبكار: لكونه.

(٥) أبكار: من الأعداد.

(٦) ما بين ( ) ساقط من نسختي أبكار الأفكار.

قولهم: ما المانع من أن تكون[1] الجملة مترجِّحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه[2]/ ٣/ ٢٧٩

قلنا: إما أن يقال: تترجح[3] الجملة بمجموع[4] الآحاد الداخلة فيها أو بواحدٍ منها، فإن كان يوجد منها[5] فالمحال الذي ألزمناه حاصل، وإن كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة، وفيه ترجح الشيء بنفسه، وهو محال[6]».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائل أن يقول: الحجة المذكورة لا تحتاج إلى إثبات كون الجملة غير الآحاد، وإن كان ذلك حقاً فإنه يُقال لمن قال: «**لا نسلم وجود ما يسمّى جملة في غير المتناهي**» لا يخلو إمَّا أن يكون هنا جملة غير الآحاد، وأما أن لا يكون. فإن كان بطل سؤاله، وإن لم يكن كان ذلك أبلغ في الحجة، فإنَّ كل واحد من الآحاد ممكن، وليس هنا جملة يمكن أن تكون واجبة، فكل من الممكنات يمتنع أن يوجد بنفسه أو بممكن آخر، كامتناع وجود الجملة الممكنة بكلٍ من الممكنات.

وقد أورد هو هذا السؤال، فكان فيه كفاية من أن يقرّر أموراً إذا حذفها كان أبلغ في الحجة وأقوى لها.

---

(١) أبكار نسخة رقم ١٩٥٤: ما المانع أن تكون، نسخة رقم (١٦٠٣): ما المانع أن يكون.

(٢) أبكار: كما قرره.

(٣) أبكار: قلنا أن بقي بترجح. (ويق أو يقا رمز لكلمة يقال).

(٤) أبكار: مجموع.

(٥) عبارة «فإن كان يوجد منها» ساقطة من نسختي أبكار الأفكار.

(٦) يرمز ناسخ نسخة رقم (١٦٠٣) إلى كلمة محال بـ: مح.

وكذلك السؤال الثاني: وهو قوله: «**سلّمنا أنَّ مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وأنه ممكن، لكن لا نسلم أنَّه زائد على الآحاد المتعاقبة، فلا يكون معللاً بغير علة الآحاد**[1]» فإن هذا السؤال هو / نظير الأول، بل هو هو مع تغير العبارة، فإنَّ من نفى ٣/ ٢٨٠ وجود ما يسمّى جملة في غير المتناهي، لم ينازع في وجود كل واحدٍ واحد من الآحاد المتعاقبة، فإذا سلم مفهوم الجملة فيما لا يتناهى وفسر ذلك بالآحاد المتعاقبة، كان باقياً على منعه الأول، لكن من الناس من يقول: الجملة لا تُعقل إلا في المتناهي. ومنهم من قد ينازع في الجملة: هل لها حقيقة غير كل واحد من الآحاد؟ فلهذا جعلهما سؤالين.

وبكل حال، فالسؤال إن كان متوجهاً كان ذلك أقوى في الحجة، وإن لم يكن متوجها لم يرد بحال. وذلك أنَّه إذا لم يكن للجملة حقيقة غير كل واحدٍ واحد، لم يكن هنا مجموع نحتاج أن نصفه بوجوب أو إمكان غير كل واحد واحد، وتلك كلها ممكنة، فتكون الحجة على هذا التقدير أقل مقدمات، فإنَّه إذا كانت الجملة غير الآحاد، احتيج إلى نفي وجوبها بنفسها أو بالآحاد، أما إذا قُدِّر انتفاء ذلك، لم يُحتج إلى ذلك، فلا يحتاج إلى نفي الوجوب عنها، لا بنفسها ولا بالآحاد.

ولهذا قال في الاعتراض: «**إذا لم تكن الجملة غير الآحاد لم يلزم أن تكون معللة بغير علة الآحاد**[2]».

وهذا مما يقوي الحجة، فإنها إذ لم تكن معللة بغير علة الآحاد- ومعلوم أنه لا بد من إثبات علة الآحاد- فذلك وحده كافٍ، بخلاف ما إذا كانت غير الآحاد، فإنه يُحتاج إلى نفي وجوبها أو بالآحاد. / ٣/ ٢٨١

---

(١) سبق إيراد هذه العبارة قبل صفحات (ص٢٧٨) وفيها: .. الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية وحينئذ فلا يلزم أن يكون معللاً بغير علة الآحاد.

(٢) سبق ورود الجملة (٣/ ٢٧٨)، ولكنه لخص كلام الآمدي هنا (رشاد).

وهذا هو السؤال الثالث وهو قوله: «**ما المانع أن يكون المجموع -وهو الجملة- مترجّحا بآحاده الداخلة فيه لا بواحد منها، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه بترجح كل واحدٍ من آحاده بالآخر إلى غير نهاية**[1]».

وقد أجاب عن هذا بقوله: «**مجموع الآحاد نفس الجملة المفروضة، وفيه تّرجح الشيء بنفسه، وهو محال**[2]».

وهذا السؤال هو الذي ذكره في كتابه الآخر، وذكر أنَّه لا يعرف له جواباً حيث قال: «**ما المانع من ترجحها بترجح آحادها، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير نهاية**».

قال: «**وهذا إشكال مشكل، وربما يكون عند غيري حله**».

والجواب الذي ذكر عنه إنما يستقيم إذا أرادوا بالجملة كل واحدٍ واحد من الأجزاء، ولم يجعلوا للاجتماع قدراً زائداً، وجعلوا الاجتماع جزءاً، فإنَّه حينئذ يُقال: الجملة هي الآحاد، فأما إذا أريد بالجملة الاجتماع، وهو الهيئة الاجتماعية وإن ترجحها بالآحاد المتعاقبة، لم يكن الجواب صحيحاً. / ٣/ ٢٨٢

وهذا هو الذي استشكله في كتابه الآخر. وحينئذ يكون السؤال: «لم لا يجوز ترجّح الاجتماع بالآحاد المجتمعة، وترجح كل واحد بالآخر، وليس الجملة هو الآحاد المتعاقبة كما تقدم، بل هو الهيئة الاجتماعية، ولكن يمكن تقرير هذا الجواب إذا جُعلت الهيئة الاجتماعية جزءاً من أجزاء الجملة وهذا أمر اصطلاحي، فإنَّ المجموع المركّب من أجزاء قد يجعل نفس الاجتماع، ليس جزءاً من المجموع، وقد يجعل جزءاً من المجموع،

---

(١) سبق ورود هذا الكلام (٣/ ٢٧٨)، ولكن ابن تيمية لخصه هنا.

(٢) سبق ورود هذا الكلام (٣/ ٢٨٠).

فإذا جعل الاجتماع جزءاً من المجموع، كان تقرير السؤال: أنَّ هذا الجزء معلل بسائر الأجزاء، وترجح كل جزءٍ بالآخر، وترجّح جزء ممكن بجزء ممكن، كترجح جزء ممكن بأجزاء ممكنة، وحينئذ فإجابته بقوله: «مجموع الآحاد نفس الجملة المفروضة، وفيه ترجح الشيء بنفسه، ليس بجواب مطابق، فإنهم لم يدّعوا ترجّح المجموع بالمجموع، بل ترجح الاجتماع بكل واحدٍ واحد من الأجزاء المتعاقبة. والاجتماع وإن كان جزءاً فليس هو من الأجزاء المتعاقبة، لكن هذا فيه ترجيح بعض الأجزاء ببعض، فهو كتعليل بعض الممكنات ببعض، فيعود الأمر ويُقال: فالمجموع هو واجب بنفسه أو ممكن، معلول لنفسه أو معلول ببعضه أو بخارج عنه، كما تقدم تقرير ابن سينا لحجته.

وقد تقدم أن المجموع إما أن لا يكون له علة، بل هو واجب / بنفسه، وهذا باطل ٣/ ٢٨٣ كما تقدم. وإما أن يكون له علة، وهو المجموع أو بعضه أو ما هو خارج عنه، كما يُقال نظير ذلك في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام.

فلهذا قال في القسم الثاني: «**وأما أن يقتضي المجموع علة هي الآحاد بأسرها، فتكون معلولة لذاتها، فإنَّ تلك الجملة والكلُّ شيء واحد، وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة**».

يقول: إن كان المقتضي للمجموع هي الآحاد بأسرها، بحيث تدخل فيها الهيئة الاجتماعية، لزم أن تكون الجملة الممكنة معلولة لذاتها، فإنَّ الجملة والكل والمجموع شيء واحد. بخلاف ما إذا أُريد بالكل كل واحدٍ واحد، فإنَّ الجملة لا تجب بكل واحدٍ واحد، إنما تجب بمجموع الآحاد، كالعشرة لا تحصل بكل فردٍ فرد من أفرادها، وكذلك سائر المُركَّبات، وإنما يحصل المركب بمجموع أجزائه التي من جملتها الهيئة الاجتماعية، إن جعلت الهيئة الاجتماعية أمراً وجودياً، وإن لم تُجعل كذلك لم يحُتج إلى هذا، بل يُقال: المجموع هو الآحاد بأسرها، وليس هنا غير الآحاد.

٣/ ٢٨٤ ولعل ابن سينا أراد هذا. ولهذا أوردوا عليه تلك الأسولة[1]،/ وهو أنَّ المجموع مغاير للآحاد، وأنَّه يجوز أن يجب المجموع بالآحاد المتعاقبة، ونحو ذلك مما تقدم.

وأما القسم الثالث وهو: أنْ يكون للمجموع علة هي بعضه، فهذا قد أبطله بقوله[2]: «**ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض، إنْ كان كل واحدٍ منها معلولا، ولأنَّ علته أولى بذلك**».

وهذان وجهان في تقرير ذلك: أحدهما: أنَّ كل جزء من الأجزاء إذا كان ممكنا - ومن ذلك الهيئة الاجتماعية- فليس وجوب المجموع بهذا الجزء بأولى من هذا، لأنَّه متوقف على كل جزءٍ جزء منها.

والثاني: أنَّ كل واحدٍ من تلك الأجزاء معلول لغيره، فعلَّته أولى أن تكون هي الموجبة للجميع منه، سواء قيل: أنَّ علة المجموع واحد معين، أو واحد منها غير معين. وأما إذا قيل: كل واحدٍ واحد، فذلك أبعد لأنه يقتضي اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد، وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء.

فإن قيل: إذا كان المجموع هو الأجزاء ونفس الاجتماع، فهذا لا يفتقر إلى شيء منفصل.

قيل: هذا هو القول بوجوب ذلك بنفسه، وقد تقدم إبطاله، فإنَّه يكون كل جزء ٣/ ٢٨٥ ممكناً بنفسه، والاجتماع ممكن بنفسه، ولم يكن هنا / ما يغاير ذلك حتى يُقال: هو واجب بنفسه فلا يمكن أن يكون هنا ما هو واجب بنفسه.

---

(١) في اللسان مادة «سول»: «وسلت أسال سوالا لغة في سألت، حكاها سيبوية. وقال ثعلب: سؤالا وسِوالا كجُوار وجِوار. وحكى أبوزيد: هما يتساولان، فهذا يدل على أنها واو في الأصل على هذه اللغة وليس على بدل الهمز. ورجل سوَلَةٌ على هذه اللغة سؤول. وحكى ابن جنى: سُوَال وأسْوِلة» (رشاد).

(٢) أي ابن سينا في نفس الموضع السابق (رشاد).

وقد أبطل غيره هذا القسم بوجهين: أحدهما ذكره الرازي والآمدي: أنَّ ما كان سبب المجموع كان سبب كل واحد من أجزاء ذلك المجموع، فلو قُدِّر جزء من أجزاء المجموع سبباً، لزم كون ذلك الجزء سبباً لنفسه، فيلزم كون الممكن علة معلولا. وأيضاً فذلك الجزء معلول، فإذا كان هو مرجِّحاً للمجموع، كان مرجحاً لعلته، فيكون علة لعلته.

(فصل)

ولم يذكر ابن سينا ولا غيره في إثبات واجب الوجود قطع الدَوْر، كما لم يذكر الجمهور قطع التسلسل لظهور فساده. وقد ذكرنا غير مرة أنَّ المقدمة إذا كانت معلومة، مثل علمنا بأن المحدَث لا بد له من محدِث، بل مثل علمنا أنَّ هذا المحدَث له محدِث، كان العلم بها كافياً في المطلوب، وأنَّ ما يرد على الأمور المعلومة هو من جنس شُبَه السوفسطائية التي لا نهاية لها، فيجب الفرق بين ما يكون من المقدمات خفياً على أكثر الناس يحتاج إلى بيان، وما يكون معلوماً لأكثر الناس، والشبَه الواردة عليه من جنس شُبَه السوفسطائية.

ولما كان أهل الكلام كثيراً ما يوردون ويُورد عليهم ما هو من جنس شبه السوفسطائية، كما يورده الكفار الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به / الحق، لم يكن لهذا حد محدود ولا عد معدود، بل هو بحسب ما يخطر للقلوب، فلهذا صار كلما طال الزمان أورد المتأخرون أسولة سوفسطائية لم يذكرها المتقدمون. ٣/ ٢٨٦

وزاد المتأخرون مقدمة في الدليل لدفع ذلك السؤال، فزادوا أولا: أن المحدث لا يختص بوقت دون وقت إلا بمخصص، والأوقات المتماثلة، والأمور المتماثلة يمتنع اختصاص بعضها دون بعض إلا بمخصص منفصل.

ثم زادوا بعد هذا: أنَّ التخصيص ممكن، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه، إذ لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلاَّ بمرجح، وزادوا أن المرجحات يمتنع تسلسلها كما تقدم، ثمَّ زادوا بعد هذا قطع الدَوْر.

وكذلك ابن سينا لم يذكر في برهانه أنَّ الممكن لا يوجد من نفسه، فلا بدَّ أن يوجد بغيره، فقال الرازي «**لا يلزم من صحة قولنا: ليس الممكن موجوداً من ذاته صحة قولنا: إنه موجود بغيره. لأن بين القسمين واسطة، وهي أن لا يكون وجوده من شيء أصلاً، لا من ذاته ولا من غيره، وإذا كان كذلك لم يتم البرهان إلاَّ بذكر هذا القسم وإبطاله: إما بادعاء الضرورة في فساده أو بذكر البرهان على فساده**».

٣/ ٢٨٧ قال: «**وهو لم يفعل شيئاً من ذلك**». /

فيقال له: كون وجود الشيء لا من نفسه ولا من غيره، هو مما يُعلم فساده بالضرورة، والأمور المعلومة الفساد بالضرورة لا يجب على كل مستدلٍ تقديرها ونفيها، فإنَّ هذا لا غاية له، وإنما يذكر الإنسان من ذلك ما قد قيل أو خطر بالبال، فأما الذهن الصحيح الذي يعلم بالضرورة فساد مثل هذا التقدير، فهو لا يورده على نفسه ولا يورده عليه غيره، وإنما يقع الإيراد عند الشك والاشتباه، فإن قُدِّر من الناس من يشك في هذا احتاج مثل هذا إلى البيان، وقد قلنا إنَّ الأسولة السوفسطائية ليس لها حد محدود ولا عد معدود.

وهذا نظير قول القائل: إنَّ المحدث الذي كان بعد أن لم يكن لم يحدِث نفسه، وهذا كله من العلوم البديهية الضرورية الفطرية التي هي من أبْين الأمور عند العقلاء.

ولو احتاج المستدل أن يذكر من الأقسام ما يخطر ببال كل أحد، وإن كان فساده معلوماً بالضرورة، لقال: الممكن إذا لم يُوجد بنفسه فإمَّا أن يوجد بموجدٍ أو بغير موجد، وإذا وُجد بموجد، فذلك الموجد إما أن يوجده وهو معدوم، أو يوجده وهو موجود.

ثم يريد أن يبطل الثاني بأن الموجد لا يوجد وهو معدوم، كما فعل ذلك طائفة من أهل الكلام، وإذا أراد أن يبطل ذلك قال: والمعدوم لا يكون موجِدا لأن العدم لا يتميز فيه شيء عن شيء، والموجد / لا بد أن يتميز عن غيره، وإذا قيل: المعدوم يتميز فيه شيء ٣/ ٢٨٨ عن شيء، على قول من يقول: المعدوم شيء، تبيَّن أن المعدوم ليس بشيء، فيكون إثبات وجود الصانع موقوفاً على إبطال قول هؤلاء، كما فعل ذلك طائفة من أهل الكلام.

ومن المعلوم أنَّ إبطال هذا أدق من إبطال كون الشيء الذي لا يكون وجوده من نفسه يكون موجوداً لا بنفسه ولا بغيره، إذ كان من المعلوم البيّن لكل أحد أنَّ ما لم يوجد بنفسه، فلا بدَّ أن يكون وجوده بغيره. وأما تقدير موجود لم يوجد بنفسه ولا بغيره فهو ممتنع، فإنَّه لا يعني بكونه موجوداً بنفسه أن نفسه أوجدته، إذ كان هذا معلوم الامتناع، بل يعني أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره، بل وجوده واجب بنفسه، فهو موجود أزلاً وأبداً، فظهور صحة هذا الكلام وبطلان نقيضه أبين ممّا يُستدل به عليه، بل يمكن هنا إيراد أسولة أخرى يطول بها الكلام.

وقال الرازي أيضا: «**قد كان الواجب على ابن سينا أن يتكلم قبل هذا الفصل في بيان أن سبب الممكن لا يكون مقدماً عليه تقدماً زمانيا، فإنَّه لو جاز ذلك لما امتنع إسناد كلِّ ممكن إلى آخر قبله لا إلى أول، وذلك عنده غير ممتنع، فكيف يمكن إبطاله لإثبات واجب الوجود. وأما إذا قامت الدلالة على أنَّ السبب لا بد من وجوده مع المسبب، فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الأسباب والمسببات بأسرها حاضرة معا وذلك عنده محال. /** ٣/ ٢٨٩

والبرهان الذي ذكره في إبطال التسلسل أيضاً مختص بهذه الصورة، فكان الأوْلى تقديم الكلام في هذه المسالة، لكن لما كان في عزمه أن يذكره في موضع آخر، وهو النمط الخامس من هذا الكتاب، لا جرم تساهل فيه ههنا».

قلت: مثل هذا الكلام هو الذي أوجب أن يُدخل هذا القسم من أدخله في هذا الدليل، كالآمدي وغيره، ولا حاجة إليه، بل ما ذكره ابن سينا كافٍ.

والدليل الذي ذكره على إبطال التسلسل في العلل يوجب إبطال علل متسلسلة، سواء قُدِّرت مجتمعة أو لا، كما قد تبيَّن من كلامه، وهو لا يُجوِّز عللاً متسلسلة: لا متعاقبة ولا غير متعاقبة، وإنما يُجوِّز حوادث متسلسلة، وتلك عنده شروط لحدوث الحوادث، لا علل ولا أسباب بمعنى العلل، ولا يجوز عنده إسناد كلِّ ممكن إلى ممكن قبله أصلاً، ولكن يجوز أن يكون وجوده مشروطاً بوجود ممكن قبله، وبين العلة والشرط فرق معروف.

ومن هنا دخل الغلط على الرازي في هذا الاعتراض، ولهذا كان سائر من تكلَّم في إبطال العلل المتسلسلة، لم يحتج إلى ذكر هذا القسم أصلا، ولا يقولون: إنَّ الممكن أو الحادث الذي يوجد قبل الممكن أو الحادث هو علَّة أيضاً، ولا هو مستند وجوده، وإنما يقولون: هو شرط فيه. /

٣/ ٢٩٠

وأيضاً فإسناد كل ممكن إلى آخر قبله إما أن يُراد به أنه يستند إلى آخر موجود قبله، فيستمرُّ الوجود إلى حين وجود الممكن المفعول، وإما أن يُراد به إلى آخر يكون موجوداً قبله ويعدم قبله.

فإن أريد الأوّل فمعلوم أنه إذا بطل إسناده إلى ممكن موجود مع وجوده، كان هذا متناولاً لما يوجد مع ذلك قبل وجوده ولما لم يوجد إلاَّ عند وجوده، فلا حاجة إلى تخصيص ما وجد قبل وجوده بالذكر، كما لا يحتاج إلى تخصيص ما يبقى بعد وجوده بالذكر، إذ الدليل يتناول كل ما كان موجوداً عند وجوده، سواء وُجد قبل ذلك أيضاً، أو بعد ذلك أيضا، أو لم يكن موجوداً إلاَّ حين وجوده.

وأما أن أريد استناده إلى آخر يكون موجوداً قبله ويعدم أيضاً قبله، وهذا هو الذي أراده الرازي، لم يحتج أيضا إلى هذا لوجوه:

أحدها: أنَّه إذا بطل إسناده إلى ممكن موجود حال وجوده، فبطلان إسناده إلى ممكن يعدم حين وجوده أوْلى وأحرى، فإذا قام الدليل على بطلان تسلسل العلل الممكنة، مع كونها معاً في الوجود، فبطلان التسلسل مع تعاقبها أظهر وأجلى.

الثاني: أنَّ الدليل الدال على بطلان التسلسل في العلل هو دليل مطلق عام، سواء قُدِّرت متقارنة أو متعاقبة، فإنَّ جميع ما ذكر من / الأدلة الدالة على أنَّ مجموع الممكنات ٣/ ٢٩١ مفتقرة إلى أمر خارج عنها يتناول جميع الأنواع التي يقدرها، سواء قُدِّر أنها متسلسلة على سبيل الاقتران أو على سبيل التعاقب، وسواء قُدِّرت مع التعاقب بعدم الأول عند وجود الثاني، أو يبقى بعد وجوده، أو لا يكون وجوده إلاَّ مع وجوده لا سابقاً ولا لاحقاً. وكذلك إذا قُدِّرت مع الاقتران لا يكون بعضها قبل بعض ولا بعده، أو يوجد بعضها قبل بعض أو بعده، فمهما قُدِّر من التقديرات التي تخطر بالبال في تسلسل المؤثرات، فما ذُكر من الأدلة يبطل ذلك كله ويبين امتناعه، فتبين أنَّ ما ذكره ابن سينا كافٍ في ذلك لا يحتاج إلى الزيادة التي زادها الرازي والآمدي.

الثالث: أنه إذا كانت الممكنات محتاجة إلى خارج عنها ليس بممكن، بل هو واجب الوجود بنفسه، فذلك يمتنع عدمه ويجب وجوده، فكان نفس إثبات واجب الوجود كافياً في أنه يستمر الوجود حال وجود الممكن، لا يحتاج إلى ذلك الواجب.

الرابع: أنَّ ما ذكروه من الممكن يفتقر إلى الواجب، وإنما لا يكون افتقاره إليه مختصاً ببعض الأزمنة أنَّ . . . . . الواجب[1].

---

(١) في النسخ الثلاث (ق) (ص) (ط): «ببعض الأزمنة أن . . . . . . الواجب» بوجود بياض بعد أن بمقدار كلمتين (رشاد).

٣/ ٢٩٢ وقال الرازي أيضاً لما شرح طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود / وأبطل التسلسل: «**قد بقي هنا كلام آخر، وهو إبطال الدَوْر وهو أن يكون هذا يترجح بذاك، وذاك يترجح بهذا**».

قال: «**واعلم أن الدَوْر باطل، والمعتمد في إبطاله أن يُقال: العلَّة متقدمة على المعلول، ولو كان كل منهما علّة للآخر، لكان كل منهما متقدماً على الآخر، فيكون كل منهما متقدماً على المتقدم على نفسه، فيلزم تقدم كل منهما على نفسه، وهو محال**».

وأورد على هذا ما مضمونه: أنَّ التقدم إن كان غير كون أحدهما علة للآخر فلا نسلم الأولى، وإن كان هو كون أحدهما علة للآخر، كان اللازم هو الملزوم. فيكون المعنى: لو كان أحدهما علة للآخر لكان علّة للآخر.

ثم قال: «**والإنصاف أنَّ الدور معلوم البطلان بالضرورة، ولعل الشيخ إنما تركه لذلك**».

قلت: هذا هو الصواب، فإنَّ بطلان الدَوْر معلوم بالضرورة، ولأجل هذا لا يخطر لأكثر العقلاء حتى يحتاجوا إلى نفيه عن قلوبهم، كما لا يخطر لهم أنَّ الفاعل للموجودات يكون معدوماً، ولا يخطر لهم أنَّ الشيء يحدث أو يكون لا بنفسه ولا بغيره، بل ولا يخطر لهم أنَّه يمكن أن تكون مفعولات متعاقبة لا فاعل لها، وهو تسلسل العلل فيكون معلولٌ مفعولٌ لمعلولٍ مفعول، والمعلول المفعول معلولٌ لمفعولٍ آخر لا إلى نهاية، فأكثر الأذهان الصحيحة لا يخطر لها إمكان هذا / حتى تحتاج إلى نفيه، ٣/ ٢٩٣ وكذلك لا يخطر لها أنَّه يمكن وجود شيئين كل منهما فعل الآخر، بل هم يعلمون أنَّ الشيء لا يفعل نفسه، فكيف يفعل فاعل نفسه؟

وقول القائل: إنَّه لو كان كل منهما فاعلاً للآخر، أو مؤثراً في الآخر، أو علَّة في الآخر -لكان كل منهما قبل الآخر، كلام صحيح.

وأما قول المعترِض: إن أُريد بالتقدم تقدم العلة على المعلول، فاللازم هو الملزوم، وإن أُريد غيره فإنه ممنوع.

فهذا عنه جوابان: أحدهما: أن يُراد به التقدم المعقول في فطر الناس، من تقدم الفاعل على المفعول، وهو كونه قبله بالزمان، أو تقدير الزمان. وعلى هذا جمهور العقلاء.

بل قد يقولون: إنَّ هذا معلول بالضرورة، وهو كون الفاعل سابقاً متقدماً على مفعوله، وإنَّه يمتنع أن يكونا متساويين في زمان الوجود.

وهذا مما يُستدل به على أنَّ كل ما سوى الله حادث، ليس في الموجودات ما يقارن الخالق ويكون معه بالزمان، ولا يُعرف في الوجود مفعول معين قارن فاعله في زمانه أصلا، وإنما يُعرف هذا في الشرط والمشروط، فإنَّ الشرط قد يقارن المشروط فلا يوجد قبله، وقد يوجد قبله، لكن لا بدَّ من وجوده معه، كما أنَّ الحياة إذا كانت شرطاً في العلم والإرادة، أمكن أن تكون متقارنة في صفات الله تعالى، فإن حياته / وعلمه معاً لم يسبق ٣/ ٢٩٤ أحدهما الآخر، والعلم مشروط بالحياة، وكذلك الذات مع الصفات اللازمة: لا يوجد أحدهما قبل الآخر، بل هما متلازمان، ولا يوجد أحدهما إلاَّ مع الآخر.

وقد يكون الشرط سابقا للمشروط كالأعراض التي لا توجد إلاَّ بمحل، وقد يكون المحل موجوداً قبل وجود الأعراض، وكما في أفعال الله الحادثة فإنها مشروطة بوجود ذاته، وذاته متقدمة عليها.

وما ذكره من ذكره من أهل الفلسفة والكلام في مسألة حدوث العالم وغيرها من أنَّ التقدم ينقسم إلى تقدم بالذات والعلية، وقد يسمى الأول تقدماً بالعلية والثاني تقدماً بالذات، كتقدُّم العلة على المعلول، وتقدم بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين.

وفرّقوا بينهما بأنَّه في الأول يكون المتقدم فاعلاً للمتأخر، وفي الثاني يكون شرطاً فيه، ومثلوا الأول بتقدم حركة اليد على حركة الخاتم والكم، فإنك تقول: تحركت يدي فتحرك الخاتم فيها، فزمانهما واحد مع العلم بأن الأول متقدم على الثاني، وينقسم إلى التقدم بالزمان وبالرتبة الحسيّة أو العقلية.

وزاد طائفة- منهم الشهرستاني والرازي ومن اتبعهما تقدماً آخر بمطلق الوجود، وجعلوا التقدم بعض أجزاء الزمان على بعض / منه، فيجيب عنه من يوافق جمهور العقلاء بأن التقدم المعقول إنما هو التقدم بالزمان، أو تقدير الزمان، على النزاع المعروف في هذا الموضع. ٣/ ٢٩٥

وأمَّا التقدم بالمكان والمرتبة فهو تابع لهذا لما كان المتقدم في المكان يتحرك قبل حركة المتأخر، كتحرك الإمام قبل المأموم، والأمير قبل المأمور.

وأما التقدم بالعلية فإن عُني به هذا، وإلاَّ فلا حقيقة له، فلا تُعقل علة تامة تكون هي بسائر أجزائها مقارنة لمعلولها أصلا.

وقول القائل: تحركت يدي فتحرَّك الخاتم، ليس هو من تقدم الفاعل على المفعول، فإنَّ حركة اليد ليست هي الفاعل لحركة الخاتم، لكن هي شرط فيها، فلا توجد حركة الخاتم التابعة لحركة اليد إلا بشرط وجود حركة اليد التي هي متبوعة، كما أنَّ حركة الأصابع لا توجد إلاَّ بحركة الكف.

فإن قيل: الحركتان معا في الزمان، فالفاعل لهذه هو الفاعل للأخرى، وهو متقدم عليهما جميعا. / ٣/ ٢٩٦

وان قيل: بل إحداهما عقب الأخرى في الزمان، كأجزاء الزمان المتلاحقة، بطل قول القائل: أنَّهما معا في الزمان.

وكثيراً ما يشتبه على الناس الوجود مع الشيء بالوجود عقبه، بل يطلقون لفظ «المع» على المعاقب له، ويقولون: جاءا معا، وإن كان مجيء أحدهما معاقباً للآخر إذا لم يكن بينهما فصل، بل يطلقون ذلك مع قرب الآخر، فالحادثان إذا كان زمانهما واحداً، أو حدث أحدهما عقب حدوث الآخر بلا فصل، كأجزاء الحركة والزمان، لم يميز أكثر الناس بين هذا وهذا بالحس.

وحينئذ **فقول القائل**: تحركت يدي فتحرك كمِّي.

يقال له: لم لا يجوز أن يكون هذا مع هذا، كأجزاء الحركة والزمان بعضها مع بعض. والحركة تحدث شيئا فشيئا من الفاعل والقابل، فمن حرّك سلسلة أو حبلاً معلق الطرفين، فإنَّه إذا حرك أحد الطرفين تحرك شيئاً فشيئاً، حتى تنتهي الحركة إلى الطرف الآخر، وهي متعاقبة كتعاقب زمان تلك الحركة، وليست أجزاء الحركة وزمانها متقارنة في الزمان، وإنما يتحرك معاً في الزمان ما لا تكون الحركة في أحدهما أسبق من الآخر، مثل البدن إذا تحرَّك منتقلاً، فإنَّ أجزاء البدن تتحرك في آن واحد، لا يسبق بعضها بعضاً إلاَّ ما تقدم من الحركة، كما تتقدم إحدى الرجلين على الأخرى، بخلاف خرزات الظهر المتصلة تتصل / حركتها، فإذا حركت يده تحركت جميع أجزائها وما فيها كالخاتم، وما يتصل بها كالكم، فيكون حكمها حكم الجسم المتصل إذا تحرك، والحركة المنفصلة عن أخرى، كحركة الرجل قبل الرجل، يشهد فيها التقدم بالزمان لوجود المنفصل، وأما مع الاتصال فقد يشتبه المتصل بالمقارن، وحينئذ فأيّ حركة كانت من قِبَل المتصل فهي متصلة بما قبلها، كاتصال أجزاء زمان الحركة، فليس هناك اقتران في الزمان. ٢٩٧/٣

وإذا قيل في حركة الكم: إنَّ زمانها زمان حركة اليد، كما يقال مثل ذلك في سائر المتحركات معاً بالزمان، فهنا لا نسلّم أنَّ إحدى الحركتين فاعلة للأخرى، بل غايتها أن

تكون شرطاً فيها، والشرط يجوز أن يقارن المشروط، بخلاف الفاعل فإنَّه لا بد أن يتقدم على الفعل المعين والمفعول المعين، وإن قُدِّر أن نوع الفعل لازم له، كما إذا قُدر قديم أزلي متحرِّك لم يزل متحركاً، فإنه سيتقدم على كل جزء من أجزاء الحركة، لم يقارن وجود ذاته شيء من أجزاء الحركة، وإن كان نوع الحركة لازماً له، فمن جوَّز وجود جسم قديم لم يزل متحركاً، لا يقول: إنَّ شيئاً معيناً من الحركة قديم أزلي، بل يقول: نوع الحركة أزلي وإن كان كل منها حادثاً كائناً بعد أن لم يكن مسبوقاً بالعدم.

والمتفلسفة القائلون بقدم شيء من العالم لا دليل لهم على ذلك أصلاً، بل غاية ما عندهم إثبات قدم نوع الفعل، وقدم نوع الفعل لا يستلزم قدم فعل معين ولا مفعول معين، بل ذلك ممتنع. / ٣/ ٢٩٨

[الرد على قولهم: العلة متقدمة على المعلول وإن قارنته في الزمان]

وقول القائل: العلة متقدمة على المعلول وإن قارنته بالزمان، وجعله الباري مع العالم بهذه المنزلة.

[الوجه الأول]

يُقال له: إن أردت بالعلة ما هو شرط في وجود المعلول لا مبدعاً له، كان **حقيقة قولك**: إن واجب الوجود ليس هو مبدعاً للممكنات ولا ربًّا لها، بل وجوده شرط في وجودها. وهذا حقيقة قول هؤلاء، فالرَّب على أصلهم والعالم متلازمان كلٌّ منهما شرط في الآخر، والرب محتاج إلى العالم، كما أنَّ العالم محتاج إلى الرب وهم يبالغون في إثبات غناه عن غيره، وعلى أصلهم فقره إلى غيره كفقر بعض المخلوقات.

وغاية المتحذلق منهم -كأرسطو- أن يجعل الفلك واجب الوجود لا يقبل العدم، مع كونه مفتقراً إلى المبدأ الأول لأجل التشبه به، ويجعل المبدأ الأول غنيًّا عمَّا سواه، لكن من التناقص أن يقول: إن واجب الوجود مفتقر إلى غيره، وأيضاً فالأزلي الذي يثبته لا حقيقة له، كما قد بُسط في موضع آخر.

وإن أراد بالعلة ما هو مبدع للمعلول له، فهذا لا يُعقل مع كون زمانه زمان المعلول، لم يتقدم على المعلول تقدماً حقيقيا، وهو التقدم المعقول. / ٣/ ٢٩٩

وإذا شبَّهوا وجود الفلك مع الرب بالصوت مع الحركة والضوء مع الشمس، كان هذا ونحوه تشبيهاً باطلاً لا يفيد إمكان صحة قولهم، فضلاً عن إثبات صحته. فإنَّ هذه الأمور وأمثالها إما أن يُقال فيها: إن الثاني موجود متصل بالأول، كأجزاء الزمان والحركة، لا أنه معه في الزمان، وإما أن يُقال: الثاني مشروط بالأول، لا أن الأول مبدع للثاني فاعل له، فلا يمكنهم أن يذكروا وجود فاعل لغيره مع أنَّ زمانهما معاً أصلاً.

ونحن ذكرنا هذا التقسيم لئلا يكون الجواب مبنياً على أمور دقيقة يختص بفهمها بعض الناس، فإنَّ الجواب كلما كان أظهر، واتفاق العقلاء عليه أكثر، كان أولى بالذكر من غيره، إذ المقصود بيان الحق وإبطال الباطل، وإلاَّ فيمكن بسط الكلام في هذا، وأنْ يُقال: السبب لا بد أن يتقدم على مسببه بالزمان، وأنَّ الفاء المستعملة في هذا هي فاء التعقيب.

فقول القائل: تحركت يدي فتحركت كمِّي، يدلُّ على أن هذا عقب الأول، ويقال إنَّ فاء التسبب تتضمن التعقيب من غير عكس، فكل مسبَّب فإنه يكون بعد سببه، فليس كل ما كان عقب / غيره يكون مسبَّباً عنه، بل قد يكونان مسببين لسبب آخر، وإن كان شرطاً فيه. ٣/ ٣٠٠

ثمَّ الكلام في هذا ينجرّ إلى الفرق بين السبب وجزئه والشرط، وليس هذا موضع استقصائه، فإن المقصود حاصل بدون ذلك، وإنَّما المقصود هنا أن تقدم العلة الفاعلة على

المعلول المفعول أمر معقول عند جماهير العقلاء من الأولين والآخرين، وإنما يجوِّز كون المفعول المعلول مقارناً لفاعله طائفة قليلة من الناس، كابن سينا والرازي ونحوهما.

وقد زعم الرازي في «محصّله» وغيره أنَّ المتكلمين والفلاسفة يجّوزون وجود الممكن القديم عن موجب بالذات، وهي العلة القديمة. لكن المتكلمون يقولون: إنَّه فاعل بالاختيار، فلهذا يمنعون قدم شيء من الممكنات، والمتفلسفة يقولون: إنَّه غير فاعل بالاختيار، فلهذا قالوا بقدم معلوله، وهذا الذي قاله غلط على الطائفتين جميعا، كما قد بسطناه في موضع آخر.

فالمتكلمون الذين يقولون بامتناع مفعول قديم، يقولون إنَّ ذلك ممتنع على أي وجه قُدِّر فاعله، ويقولون: كون الرب فاعلاً بغير الاختيار ممتنع أيضاً، وليس امتناع أحدهما مشروطاً بالعلم بامتناع الآخر.

٣/ ٣٠١ والفلاسفة القائلون بقدم الأفلاك لهم قولان في العلة الأولى: هل هي فاعلة بالاختيار، أو موجبة بلا اختيار؟ /

وقد ذكر القولين عنهم أبو البركات صاحب «المعتبر» وغيره، وهو يختار أنَّه فاعل بالاختيار، مع قوله بقدم الفعل، وليست مسألة القدم ملازمة لمسألة الفاعل بالاختيار، لا عند هؤلاء ولا عند هؤلاء، كما ادّعاه الرازي على الطائفتين، وكذلك القول بإمكان معلول مفعول مقارن لفاعله هو قول بعض القائلين بقدم العالم، لا قولهم كلهم، ولا قول واحد من أتباع الرسل، ولا ممن يقول بأنَّ الله خالق لما برأه محدِث له. وحينئذ فالقول بتقدم الفاعل على مفعوله تقدماً معقولاً زمانيا -وإما مقدرًا تقدير الزمان- قول جمهور العقلاء، فهذا أحد الجوابين.

[الوجه الثاني]

الوجه الثاني :أن يُقال: هب أنهم أرادوا بالتقدم تقدم العلَّة على المعلول، من غير تقدم بالزمان ولا تقدير الزمان، وكان اللازم هو الملزوم، لكن الشيء الواحد إذا عُبِّر عنه بعبارتين تدلُّ كل منهما على وصف غير الوصف الآخر، كان تعدد المعاني نافعاً، وإن كانت الذات واحدة، ولهذا قد تُعلم الذات بوصف ولا تعلم بوصف آخر، فإذا كان ذات التقدم ذات العلة، فليس المفهوم من نفس العلة هو المفهوم من نفس التقدم، وإن كانا متلازمين، بل معنى العلة أنه اقتضاه وأوجبه، ومعنى التقدم أنه قَبْله.

وقد يَفْهم السبق والقبليَّة من لا يعلم أنه علَّة بعد. فإذ قيل: لو كان علة لكان قبله، كان هذا صحيحاً. ثم العقل يجزم بأنَّ الشيء لا يكون قبل نفسه، فضلاً عن أن يكون قبل ما هو قبل نفسه، بأي وجه فُسِّر معنى السبق والقبلية. / ٣/ ٣٠٢

وحينئذ فيستدل بهذا على ذاك من لم يفهم الامتناع من لفظ العلة. وأما من فهم الامتناع من لفظ العلة، كما عليه جمهور الفطر السليمة: فلا يحتاج إلى هذا.

ولكن كون الشيء دليلاً على الشيء معناه أنَّه يلزم من ثبوته ثبوته. والشيئان المتلازمان كلٌّ منهما يصلح أنْ يكون دليلاً على الآخر، ثمَّ من شأن الإنسان أن يستدل بالظاهر على الخفي، لكن الظهور والخفاء من الأمور النسبية، فقد يظهر لهذا ما لا يظهر لهذا، وقد يظهر للإنسان في وقتٍ ما يخفى عليه في وقت آخر. فلهذا أمكن أن يستدلَّ بهذا على ذاك، وبذاك على هذا، إذا قُدِّر إنَّ هذا أظهر من ذاك تارة، وذاك أظهر من هذا أخرى، وإما بحسب شخصين، وإما بحسب حالين.

وهذه المعاني من تفطن لها انجلت عنه شبه كثيرة فيما يورده الناس على الحدود والأدلة التي قد يُقال إنَّه لا فائدة فيها ولا حاجة إليها، وذاك صحيح. وقد يقال: بل ينتفع بها، وهذا أيضا صحيح.

لكن من حصر العلم بطريق عيَّنه، هو مثل حدٍ معين ودليل معين، أخطأ كثيراً، كما أن من قال: إنَّ حد غيره ودليله لا يفيد بحالٍ أخطأ كثيراً، وهذا كما أنَّ الذين أوجبوا النظر، وقالوا: لا يحصل العلم إلاَّ به مطلقاً، أخطأوا، والذين قالوا: لا حاجة إليه بحال، بل المعرفة دائماً ضرورية لكل أحد في كل حال- أخطأوا، بل المعرفة / وإن كانت ٣/ ٣٠٣ ضرورية في حق أهل الفطر السليمة، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال، ويحتاج إليه في حال، وكذلك الحدود قد يُحتاج إليها تارة ويُستغنى عنها أخرى، كالحدود اللفظية. والترجمة قد يُحتاج إليها تارة وقد يُستغنى عنها أخرى، وهذا له نظائر.

وكذلك كون العلم ضرورياً ونظرياً، والاعتقاد قطعياً وظنياً، أمور نسبية، فقد يكون الشيء قطعياً عند شخص وفي حال، وهو عند آخر وفي حال أخرى مجهول، فضلاً عن أن يكون مظنوناً، وقد يكون الشيء ضرورياً لشخص وفي حال، ونظرياً لشخص آخر وفي حال أخرى.

وأمَّا ما أخبر به الرسول، فإنَّه حق في نفسه، لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم، فهو الحق الذي لا يقبل النقيض، ولهذا كلُّ ما عارضه فهو باطل مطلقاً.

ومن هنا يتبين لك أن الذين بَنَوْا أمورهم على مقدمات -إما ضرورية أو نظرية أو قطعية أو ظنية- بنوها على أمور تقبل التغير والاستحالة، فإنَّ القلوب بيد الله يقلِّبها كيف يشاء. وأما ما جاء به الرسول فهو حق لا يقبل النقيض بحال، فهو ﷺ يخبر بالحق، كما قال أهل الجنة لما دخلوها: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ۖ لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ ۖ﴾ [الأعراف:٤٣] وقد قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۖ﴾ [البقرة:١١٩]، ﴿وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [الأحزاب:٤٦]،

وقال تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ ﴿٦٩﴾ / أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ﴿٧٠﴾ وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ﴿٧١﴾﴾ [المؤمنون:٦٩-٧١]، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿١﴾ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۙ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ﴿٢﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ ﴿٣﴾﴾ [محمد:١ -٣] ومثل هذا كثير. ٣/ ٣٠٤

فالرسول ﷺ يخبر بالحق، ويقيم عليه الأدلة العقلية البرهانية الموصِّلة إلى معرفته، كالأقيسة العقلية، وهي الأمثال المضروبة.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿٨٩﴾﴾ [الإسراء:٨٩] وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴿٥٤﴾﴾ [الكهف:٥٤] إلى قوله تعالى: ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ۖ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا ﴿٥٦﴾ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ ۚ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ۖ وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَن يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ﴿٥٧﴾﴾ [الكهف:٥٦-٥٧]،/ وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الزمر:٢٧]. ٣/ ٣٠٥

وهو سبحانة يجيب عن المعارضات كما قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الفرقان:٢٣] وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن الطريقة الشرعية تتضمن الخبر بالحق والتعريف بالطرق الموصلة إليه النافعة للخلق. وأمَّا الكلام على كل ما يخطر ببال كل أحد من الناس من الشبهات السوفسطائية فهذا لا يمكن أن يبيِّنه خطاب على وجه التفصيل.

والعلوم الفطرية الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها، وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فترى الحقَّ باطلاً، كما في البدن إذا فسَدَ أو مرض فإنَّه يجد الحلو مراً، ويرى الواحد اثنين، فهذا يعالج بما يزيل مرضه.

والقرآن فيه شفاء لما في الصدور من الأمراض. والنبي ﷺ علَّم أن وسواس التسلسل في الفاعل يقع في النفوس، وأنَّه معلوم الفساد بالضرورة، فأمر عند وروده بالاستعاذة بالله منه، والانتهاء عنه، كما في الصحيحين -واللفظ لمسلم- عن أبي هريرة، ٣٠٦/٣ قال: قال رسول الله ﷺ: لا يزال الناس يتسائلون حتى يُقال: / هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل: آمنت بالله[1].

وفي لفظ آخر: «يأتي الشيطانُ أحدَكم فيقول :من خلق السماء؟ من خلق الأرض؟ فيقول: الله. وزاد فليقل: آمنت بالله ورسله. وفي لفظ آخر يقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته. هذا لفظ البخاري أو نحوه[2].

وفي مسلم عن أنس عن النبي ﷺ قال: قال الله عز وجل: إنَّ أمتك لا يزالون يقولون: ما كذا؟ ما كذا؟ حتى يقولوا: هذا الله خلق الخلق، فمن خلق الله سبحانه؟[3]

وفي البخاري عن أنس قال: قال رسول اله ﷺ لن يبرح الناس يتساءلون: هذا الله ٣٠٧/٣ خالق كل شيء فمن خلق الله[4]؟/

وقد سئل بعض السالكين طريقة هؤلاء -كالرازي ونحوه- فقيل له: لِمَ لمْ يأمر النبي صلى اله عليه وسلم عند هذا الوسواس بالبرهان المبين لفساد التسلسل والدَوْر، بل أمر

---

(١) رواه مسلم (١٣٤).
(٢) مرّ تخريجه (١/ ٣٦٣).
(٣) مرّ تخريجه (١/ ٣٦٤).
(٤) رواه البخاري (٦٨٦٦).

بالاستعاذة؟ فأجاب بأنَّ مثل هذا مثل من عرض له كلب ينبح عليه ليؤذيه ويقطع طريقه، فتارة يضربه بعصا، وتارة يطلب من صاحب الكلب أن يزجره. قال فالبرهان هو الطريق الأول، وفيه صعوبة. والاستعاذة بالله هو الثاني، وهو أسهل.

واعترض بعضهم على هذا الجواب بأن هذا يقتضي أنَّ طريقة البرهان أقوى وأكمل، وليس الأمر كذلك، بل طريقة الاستعاذة أكمل وأقوى، فإن دفع الله للوسواس عن القلب أكمل من دفع الإنسان ذلك عن نفسه.

فيقال: السؤال باطل، وكل من جوابيه مبني على الباطل، فهو باطل. وذلك أنَّ هذا الكلام مبناه على أن هذه الأسئلة الواردة على النفس تندفع بطريقين: أحدهما: البرهان، والآخر: الاستعاذة. وأن النبي ﷺ أمر بالاستعاذة، وأنَّ المبين لفساد الدور والتسلسل قطعه بطريق البرهان وأن طريقة البرهان تقطع الأسولة الواردة على النفس بدون ما ذكره النبي ﷺ، وأن النبي ﷺ لم يأمر بطريقة البرهان.

[الطريقة النبوية إيمانية وبرهانية]

وهذا خطأ من وجوه، بل النبي ﷺ أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها، ودل على مجاميع البراهين التي يرجع إليها غاية / نظر النظَّار، ودلَّ من البراهين على ما هو فوق ٣/٣٠٨ استنباط النظَّار، والذي أمر به في دفع هذا الوسواس ليس هو الاستعاذة فقط، بل أمر بالإيمان، وأمر بالاستعاذة، وأمر بالانتهاء، ولا طريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة إلاَّ بما أمر به، لا طريق غير ذلك.

بيان ذلك من وجوه

وبيان ذلك من وجوه:

[الأول]

أحدها: أن يُقال: البرهان الذي يُنال بالنظر فيه العلم لا بدَّ أن ينتهي إلى مقدماتٍ ضروية فطرية، فإن كل علمٍ ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزم الدور القَبْلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء. وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه. فإنَّ العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدماتٍ معلومةٍ بدون النظر، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضاً نظرية لتوقف على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلاَّ بعد علم قبله، للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداءً، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها. / ٣/ ٣٠٩

ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرض فيها شبهات ووساوس كالشبهات السوفسطائية، مثل الشبهات التي يوردها على العلوم الحسية والبديهية، كالشبهات التي أوردها الرازي في أول «محصله»[1]، وقد تكلمنا عليها في غير هذا الموضع.

والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان، لأنَّ غاية البرهان أن ينتهي إليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث. ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظَر، بل إذا كان جاحداً معانداً عُوقب حتى يعترف بالحق، وإن كان غالطاً إما لفسادٍ عَرَض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك

(١) أنظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، (ص٦-٢٢)، ط، المطبعة الحسينية، الطبعة الأولى، القاهرة، (١٣٢٣) (رشاد).

العلوم، وإما لنحو ذلك، فإنَّه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه، فإن عجز عن ذلك لفسادٍ في طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية، أو بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك، وإلاّ تُرك.

ولهذا اتفق العقلاء على أنَّ كل شبهة تعرض لا يمكن إزالتها بالبرهان والنظر والاستدلال، وإنما يُخاطب بالبرهان والنظر والاستدلال من كانت عنده مقدمات علمية، وكان ممّن يمكنه أن ينظر فيها نظرًا يفيده العلم بغيرها، فمن لم يكن عنده مقدمات علمية أو لم يكن قادراً على النظر، لم تمكن مخاطبته بالنظر والاستدلال./ ٣/ ٣١٠

وإذا تبين هذا فالوسنوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لا تُزال بالبرهان، بل متى فكّر العبد ونظر ازداد ورودها على قلبه، وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه، كما يعجز عن حل الشبهة السوفسطائية.

وهذا يزول بالاستعاذة بالله، فإن الله هو الذي يعيذ العبد ويجيره من الشبهات المضلّة والشهوات المغوية، ولهذا أمر العبد أن يستهدي ربه في كل صلاة فيقول: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ [الفاتحة:٦-٧]

وفي الحديث الالهي الصحيح عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى: يا عبادي كلكم ضالٌّ إلا من هديته فاستهدوني أهدكم[١].

وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ۝٩٨﴾ [النحل:٩٨]، وقال تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ نَزۡغٌ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٢٠٠﴾

---

(١) رواه مسلم (٢٥٧٧).

٣/ ٣١١ [الأعراف:٢٠٠]، / وقال تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٣٦﴾﴾ [فصلت:٣٦].

وفي الصحيحين عن سليمان بن صرد قال: استبّ رجلان عند النبي ﷺ فجعل أحدهما يغضب ويحمّر وجهه، فقال النبي ﷺ: إني لأعلم كلمةً لو قالها لذهب ذا عنه: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم[1]، فأمر الله تعالى العبد أن يستعيذ من الشيطان عند القراءة وعند الغضب، ليصرف عنه شره عند وجود سبب الخير، وهو القراءة، ليصرف عنه ما يمنع الخير، وعند وجود سبب الشر، ليمنع ذلك السبب الذي يحدثه عند ذلك.

وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: ما من قلب من قلوب العباد إلاَّ وهو بين إصبعين ٣/ ٣١٢ من أصابع الرحمن إنْ شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه[2]./

وكانت يمين النبي ﷺ: لا ومقلِّب القلوب[3].

وكان كثيراً ما يقول: والذي نفس محمد بيده.

وفي الحديث: لَلْقلبُ أشد تقلبًا من القِدْر إذا استجمع غليانًا[4].

---

(١) رواه البخاري (٥٧٦٤)، ومسلم (٢٦١٠).

(٢) رواه الإمام أحمد (٦/ ٢٥٠) (٤/ ١٨٢)، والبخاري في التاريخ (٨/ ١٢٦)، وابن ماجه (١٩٩)، والآجري في الشريعة (ص٣١٧)، وابن حبان (٢٤١٩)، والطبراني في مسند الشاميين (٥٨٢) والحديث صحيح.

(٣) رواه البخاري (٦٢٤٣) (٦٢٥٣) (٦٩٥٦).

(٤) رواه الإمام أحمد (٦/ ٤)، وابن أبي عاصم في السنة (٢٢٦)، والبزار (٢١١٢)، والطبراني في الكبير (٢٠/ ٢٥٥، ٢٥٣، ٢٥٢)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ١٧٥)، والحاكم (٢/ ٣١٧)، والخطيب في التاريخ (٣/ ١٢٩) والحديث صحيح.

وشواهد هذا الأصل كثيرة، مع ما يعرفه كل أحد من حال نفسه من كثرة تقلب قلبه من الخواطر، التي هي من جنس الاعتقادات ومن جنس الإرادات، وفيها المحمود والمذموم، والله هو القادر على صرف ذلك عنه، فالاستعاذة بالله طريق مفضية إلى المقصود الذي لا يحصل بالنظر والاستدلال.

[الثاني]

والوجه الثاني: أن يُقال: النبي ﷺ لم يأمر بالاستعاذة وحدها، بل أمر العبد أن ينتهي عن ذلك مع الاستعاذة، إعلاماً منه بأن هذا السؤال هو نهاية الوسواس فيجب الانتهاء عنه، / ليس هو من البدايات التي يزيلها ما بعده، فإنَّ النفس تطلب سبب كل حادث وأول كلِّ شيء حتى تنتهي إلى الغاية والمنتهى. ٣/ ٣١٣

وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾ [النجم:٤٢] وفي الدعاء المأثور الذي ذكره مالك في «الموطأ»: حسبي الله وكفى، سمع الله لمن دعا، ليس وراء الله مرمى[١].

وفي رواية: ليس وراء الله منتهى[٢].

فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات، ونهاية النهايات، وجب وقوفه، فإذا طلب بعد ذلك شيئاً آخر وجب أن ينتهي، فأمر النبي ﷺ العبد أن ينتهي مع استجارته بالله من وسواس التسلسل، كما يؤمر كل من حصَّل نهاية المطلوب وغاية المراد أن ينتهي، إذ كل طالب ومريد فلا بدَّ له من مطلوب ومراد ينتهي إليه، وإنما وجب انتهاؤه لأنَّه من المعلوم بالعلم الضروري الفطري لكل من سلمت فطرته من بني آدم أنه سؤال فاسد،

(١) مالك في الموطأ بلاغاً (١٦٠٠).

(٢) هذه رواية الحلية (٨/ ١٥٧).

وأنه يمتنع أن يكون لخالق كل مخلوق خالق، فإنَّه لو كان له خالق لكان مخلوقاً، ولم يكن خالقاً لكل مخلوق، بل كان يكون من جملة المخلوقات، والمخلوقات كلها لا بد لها من خالق، وهذا معلوم بالضرورة والفطرة، وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل، فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة. /

٣/ ٣١٤ وإذا قلنا: يمتنع وجود المحدثات كلها بدون محدث، كان هذا متضمناً لذاك، فإن كل مخلوق محدث، فإذا كان كل محدَث لا بدَّ له من محدِث، فكل مخلوق لا بدَّ له من خالق أوْلى، وكذلك إذا قلنا: كل ممكن لا بد له من واجب.

فلما كان بطلان هذا السؤال معلوماً بالفطرة والضرورة، أمر النبي ﷺ أن يُنتهى عنه، كما يؤمر أن ينتهى عن كل ما يعلم فساده من الأسولة الفاسدة التي يُعلم فسادها، كما لو قيل: متى حدث الله؟ أو متى يموت؟ ونحو ذلك.

وهذا مما يبين أن سؤال السائل: أين كان ربنا؟ في حديث أبي رزين[1] لم يكن هذا السؤال فاسداً عنده ﷺ، كسؤال السائل: من خلق الله[2]؟ فإنَّه لم ينه السائل عن ذلك، ولا أمره بالاستعاذة، بل النبي ﷺ سأل بذلك لغير واحد، فقال له: أين الله[3]؟ وهو منزَّه أن يسأل سؤالاً فاسداً، وسمع الجواب عن ذلك، وهو منزَّه أن يقرَّ على جواب فاسد، ولما سُئل عن ذلك أجاب، فكان سائلاً به تارةً ومجيباً عنه أخرى.

---

(١) رواه الترمذي (٣١٠٩)، وابن ماجه (١٨٢)، والإمام أحمد في المسند (٤/ ١١-١٢)، والطيالسي (١٠٩٣)، وابن أبي عاصم في السنة (٦١٢)، والطبراني في الكبير (١٩/ ٢٠٧) (٤٦٨)، وابن حبان (٦١٤١)، وأبو الشيخ في العظمة (١/ ٣٦٣-٣٦٤)، وابن أبي شيبة في العرش (٧)، وابن بطة في الإبانة (١٢٥) والحديث ضعيف.

(٢) مرّ تخريجه (٣/ ٣٠٧).

(٣) هذا ورد في حديث معاوية السلمي في مسلم (٥٣٧)، وورد عند أبي داود (٣٢٨٤) من حديث الجارية السوداء وفيه ضعف.

ولو كان المقصود مجرد التمييز بين الرَّب والصنم، مع علم الرسول أن / السؤال ٣/ ٣١٥ والجواب فاسدان، لكان في الأسوِلة[1] الصحيحة ما يغني غير الرسول عن الأسولة الفاسدة، فكيف يكون الرسول ﷺ! فإنه كان يمكن أن يقول: من ربّكِ؟ من تعبدين؟ كما قال لحُصين الخزاعي: يا حصين كم تعبد اليوم؟ قال: أعبد سبعة آلهة، ستة في الأرض وواحدا في السماء، قال: فمن الذي تعد لرغبتك ورهبتك؟ قال: الذي في السماء: فقال: أسلم حتى أعلمك كلمة ينفعك الله بها. فلما أسلم سأله عن الدعوة، فقال: قل اللهم ألهمني رشدي وقني شر نفسي، رواه أحمد في المسند وغير أحمد[2].

[الثالث]

والثالث: أن النبي ﷺ أمر العبد أن يقول: آمنت بالله. وفي رواية: ورسوله، فهذا من باب دفع الضد الضار بالضد النافع، فإنَّ قوله: آمنت بالله، يدفع عن قلبه الوسواس الفاسد.

ولهذا كان الشيطان يخنس عند ذكر الله، ويوسوس عند الغفلة عن ذكر الله؛ ولهذا سُمِّي الوسواس الخناس، فإنَّه جاثم على فوائد ابن آدم، فإن ذُكر الله خنس، والخنوس: الاختفاء بانخفاض، ولهذا سُميت الكواكب الخُنَّس.

وقال أبو هريرة: لقيت النبي ﷺ في بعض طرق المدينة، وأنا جُنُب، فانخَنست منه[3]./ ٣/ ٣١٦

ويقال: انخنست من فلان، وهو اختفاء بنوع من الانخفاض والذلّ له، فالمختفي من عدو يقاتله لا يُقال: انخنس منه، وإنما ينخنس الإنسان ممن يهابه ويعظّمه، فيذل له وينخفض منه في اختفائه، فهكذا الشيطان في حال ذكر الله يذل ويخضع ويختفي، وإذا غفل العبد عن ذكر الله وسوس.

---

(١) جمع سؤال ذكره ابن جني كما في اللسان، مادة (سول).

(٢) مرّ تخريجه (٢/ ٣٣).

(٣) رواه البخاري (٢٧٩)، ومسلم (٣٧١).

فأمر النبي ﷺ، العبد أن يقول: آمنت بالله، أو آمنت بالله ورسوله، فإن هذا القول إيمان، وذكر الله يدفع به ما يضاده من الوسوسة القادحة في العلوم الضرورية الفطرية. ويشبه هذا الوسواس الذي يعرض لكثير من الناس في العبادات حتى يشككه هل كبَّر أو لم يكبِّر؟ وهل قرأ الفاتحة أم لا؟ وهل نوى العبادة أم لم ينوها؟ وهل غسل عضوه في الطهارة أو لم يغسله؟ فيشككه في علومه الحسية الضرورية.

وكونه غسل عضواً أمر يشهده ببصره، وكونه تكلم بالتكبير أو الفاتحة أمر يعلمه بقلبه ويسمعه بأذنه، وكذلك كونه يقصد الصلاة، مثل كونه يقصد الأكل والشرب والركوب والمشي، وعلمه بذلك كله علم ضروري يقيني أوّلي لا يتوقف على النظر والاستدلال، ولا يتوقف على البرهان، بل هو مقدمات البرهان وأصوله التي يُبنى ٣/٣١٧ عليها البرهان، أعني البرهان النظري المؤلف من المقدمات. /

وهذا الوسواس يزول بالاستعاذة وانتهاء العبد، وأنْ يقول إذا قال: لمَ تغسل وجهك؟ بلى، قد غسلت وجهي، وإذا خطر له أنَّه لم ينو ولم يكبر، يقول بقلبه: بلى، قد نويت وكبرت، فيثبت على الحق ويدفع ما يعارضه من الوسواس، فيرى الشيطانُ قوته وثباته على الحق، فيندفع عنه، وإلاَّ فمتى رآه قابلاً للشكوك والشبهات، مستجيبا إلى الوساوس والخطرات، أورد عليه من ذلك ما يعجز عن دفعه، وصار قلبه مورداً لما توحيه شياطين الإنس والجن من زخرف القول، وانتقل من ذلك إلى غيره، إلى أن يسوقه الشيطان إلى الهلكة.

فالله: ﴿وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ﴾ [البقرة:٢٥٧]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ ٢٠١ وَإِخۡوَٰنُهُمۡ يَمُدُّونَهُمۡ فِي ٱلۡغَيِّ ثُمَّ لَا يُقۡصِرُونَ ٢٠٢﴾ [الأعراف:٢٠١-٢٠٢].

(فصل)

ومما ينبغي أن يعرف في هذا المقام -وإن كنا قد نبهنا عليه في / مواضع- أنَّ كثيراً من ٣١٨/٣ العلوم تكون ضرورة فطرية، فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك، إمَّا لما في ذلك من تطويل المقدمات، وإما لما في ذلك من خفائها، وإما لما في ذلك من كلا الأمرين.

والمستدلُّ قد يعجز عن نظم دليل على ذلك، إما لعجزه عن تصوره، وإما لعجزه عن التعبير عنه، فإنَّه ليس كل ما تصوره الإنسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان. وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل، وإن أمكن نظم الدليل وفهمه، فقد يحصل العجز عن إزالة الشبهات المعارضة إما من هذا وإما من هذا، وإما منهما.

[كلام لابن تيمية في مبحث التصورات]

وهذا يقع في التصورات أكثر مما يقع في التصديقات، فكثير من الأمور المعروفة إذا حُدَّتْ بحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاءً بعد الوضوح؛ لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد.

[حقيقة الحدود]

ولكن قد يكون في الأدلة والحدود من المنفعة ما قد نُبِّه عليه غير مرة، ولهذا تنوعت طرق الناس في الحدود والأدلة، وتجد كثيراً من الناس يقدح في حدود غيره وأدلته، ثم يذكر هو حدوداً وأدلة يرد عليها إيرادات من جنس ما يرد على تلك أو من جنس آخر، وذلك لأنَّ المقصود بالحدود: إن كان التمييز بين المحدود وبين غيره، كانت الحدود الجامعة المانعة على أي صورة كانت مشتركة في حصول التمييز بها، وإن لم تكن جامعة

مانعة كانت مشتركة في عدم حصول التمييز، وإن كان المطلوب بها تعريف المحدود فهذا لا يحصل بها مطلقا، ولا يمتنع بها / مطلقا، بل يحصل لبعض الناس وفي بعض ٣/ ٣١٩ الأوقات دون بعض، كما يحصل بالأسماء، فإنَّ الحد تفصيل ما دلَّ عليه الاسم بالإجمال، فلا يمكن أن يقال الاسم لا يعرف المسمى بحال، ولا يمكن أن يُقال: يُعرف به كل أحد، كذلك الحد.

وإن قيل: إنَّ المطلوب بالحدّ أنَّ مجرد الحد يوجب أن المستمع له يتصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلاَّ بلفظ الحاد، وأنَّه يتصورها بمجرد قول الحاد، كما يظنه من يظنه من الناس -بعض أهل المنطق وغيرهم- فهذا خطأ كخطأ من يظن أنَّ الأسماء توجب معرفة المسمّى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ.

وقد بسط الكلام على هذا في موضعه، وبيَّنا ما عليه جمهور النظَّار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين من أنَّ الحدود مقصودها: التمييز بين المحدود وغيره، وأنَّ ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طرداً وعكساً الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود، ومن انتفائه انتفاؤه، كما هو طريقة نظَّار المسلمين من جميع الطوائف مثل أبي علي وأبي هاشم وأمثالهما، ومثل أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر وأبي المعالي الجويني والقاضي أبي يعلي وأبي الوفاء ابن عقيل وأمثالهم. / ٣/ ٣٢٠

وأما طريقة أهل المنطق ودعواهم: أنَّ الحد التام مقصوده التعريف بالحقيقة، وأنَّ الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة في المحدود، وهي: الجنس والفصل، وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى: داخل في الحقيقة، وخارج عنها عرضي[1]،

---

(١) أشار الهكاري بعد كلمة «عرضى» إلى الهامش حيث كتب: «وبناءهم توحيد واجب الوجود الذي مضمونه نفى الصفات على هذه الأصول، وهم في هذا التقسيم جعلوا الماهيات النوعية زائداً في =

وجعل العرضي الخارج عنها اللازم على نوعين: لازم للماهية، ولازم لوجود الماهيَة، وبناءهم ذلك على أنَّ ماهيات الأشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج، وهي مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج، وأن الصفات الذاتية تكون متقدمة على الموصوف في الذهن والخارج، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين: الذهني والخارجي.

فهذا ونحوه خطأ عند جماهير العقلاء من نظَّار الإسلام وغيرهم، بل الذي عليه نظَّار الإسلام أن الصفات تنقسم إلى: لازمة للموصوف لا تفارقه إلاَّ بعدم ذاته، والى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته. وهذه اللازمة منها: ما هو لازم للشخص دون نوعه / وجنسه، ومنها ما هو لازم لنوعه أو جنسه[1]. ٣/ ٣٢١

=الخارج على الموجودات العينية. وليس هذا قول من قال: إن المعدوم شيء، فإن أولئك يثبتون ذواتاً معينة ثابتة في العدم تقبل الوجود المعين، وهؤلاء يثبتون ماهيات كلية.. وأرسطو وأتباعه إنما يثبتونها مقارنة للموجودات المعينة لا مفارقو لها، وأما.. فيثبتونها مفارقة ويدعون أنها أزلية. وفيثاغورس يثبت أعداداً مجردة وما وصفهم هؤلاء إنما هو في الأذهان فظنوا ثبوته في الخارج» (رشاد). **قلت**: هذا النص في «الدرء» (٤/ ٢٨٠).

(١) كتب الهكاري في هامش (هـ) ما يلي: «قال ابن تيمية: وأما الغزالي فإنه وإن وافقهم على صحة الأصول المنطقية وخالف بذلك فحول النظار (في الأصل النظر) الذين هم أبعد في الإلهيات، بل تبعه على ذلك الرازي.. ابن البغدادي صاحب.. في كتابه تهافت الفلاسفة وغيره من كتبه فساد قولهم في الإلهيات مع وزنه لهم بموازينهم المنطقية حتى أنه يبين أنه لا حجة لهم على نفي التجسيم بمقتضى أصولهم المنطقية فضلاً عن أن تكون لهم حجة على نفي الصفات مطلقاً، وإن كان الغزالي يوجد في كلامه.. يوافقهم تارة وبذلك سلط عليه طوائف من علماء الإسلام ومن الفلاسفة كابن رشد حتى أنشد فيه:

يوماً يمان إذا جئت ذا يمن   وإن لفت معدياً فعدنان

فالاعتبار من كلامه وكلام غيره بما يكون عليه الدليل من الكتاب والسنة» (رشاد). **قلت**: سيأتي هذا النص في «الدرء» (٤/ ٢٨٢).

وأمَّا تقسيم اللازمة إلى ذاتي وعرضي، وتقسيم العرضي إلى لازم للماهية ولازم للوجود، وغير لازم بل عارض، فهذا خطأ عند نظَّار الإسلام وغيرهم.

بل طائفة من نظَّار الإسلام قسموا اللازم إلى: ذاتي ومعنوي، وعَنَوْا بالصفات الذاتية: ما لا يمكن تصور الذات مع عدمه، وعنوا بالمعنوي: ما يمكن تصور الذات بدون تصوره، وإن كان لازماً للذات فلا يلزمها إلاَّ إذا تصور معينا يقوم بالذات.

فالأول عندهم مثل كون الرب قائماً بنفسه وموجوداً، بل وكذلك كونه قديماً عند أكثرهم. فإن ابن كُلاَّب يقول: القديم بقدم، والأشعري له قولان: أشهرهما عند أصحابه: أنَّه قديم بغير قدم، لكنه باق ببقاء. وقد وافقه على ذلك ابن أبي موسى وغيره. وأما القاضي / أبو بكر فإنه يقول: باق بغير بقاء، ووافقه على ذلك أبو يعلى وأبو المعالي وغيرهما[1]. ٣/ ٣٢٢

والثاني عندهم: مثل كونه حياً وعليماً وقديراً ونحو ذلك.

وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتي ومعنوي، كلام ليس هذا موضع بسطه، فإنهم لم يعنوا بالذاتي ما يلزم الذات، إذ الجميع لازم للذات، ولا عَنَوا بالذاتي: المقوّم للذات،

---

(١) في هامش (هـ) كتب الهكاري ما يلي: «قال ابن تيمية بعد ذلك عن فحول النظار في إبطالهم قواعد المنطق على الفلاسفة وذكر منهم الأشعري والقاضي أبا بكر وأبا المعالي وأبا علي وأبا هاشم والغزالي فقال: منهم من يبطل تقسيمهم الصفات. كما ذكره في المتن. ومنهم من يبطل تقسيمهم الحد إلى جنسي ورسمي ولفظي وتقسيم المعرف إلى حد ورسم. وهو -بناء على هذا التقسيم- وعامة نظار الإسلام ردوا ذلك عليهم وأن الحد للتمييز فإنه يحصل بالجوانب التي هي لازمة ملزومة. لا يحتاج إلى ذكر الصفات العامة، بل منعوا من ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره، بل أكثرهم منع تركيب الحد..» (رشاد). قلت: الكلام في «الدرء» (٤/ ٢٨١).

كاصطلاح المنطقيين، فإن هؤلاء ليس عندهم في الذوات ما هو مركّب من الصفات: كالجنس والفصل، ولا يقسِّمون الصفات إلى مقوم داخل في الماهية هو جزء منها، والى عرضي خارج عنها ليس مقوما، بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ، كما هو خطأ في نفس الأمر، إذ التفريق بين الذاتي المقوم، واللازم الخارج، تفريق باطل لا يعود إلاَّ إلى مجرد تحكم يتضمن التفريق بين المتماثلين، كما قد بُسط في موضعه.

ولهذا يعترف حذَّاق أئمة أهل المنطق -كابن سينا وأبي البركات صاحب «المعتبر» وغيرهما- بأنَّه لا يمكن ذكر فرق مطّرد بين هذا وهذا. وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بأنَّه ليس واحد منها / صحيحاً، اعترض أبو البركات على ما ذكره ابن سينا بما ٣/ ٣٢٣ يبين فساد الفرق بين الذاتي المقوّم والعرضي اللازم.

وأبو البركات لما كان معتبراً لما ذكره أئمة المشائين لا يقلدهم، ولا يتعصب لهم، كما يفعله غيره -مثل ابن سينا وأمثاله- نبّه على أن ما ذكره أرسطو وأصحابه في هذا الموضع مما لم تعرف صحته ولا منفعته.

وغير أبي البركات بيَّن فساده وتناقضه، وصنف الناس مصنفات في الرد على أهل المنطق، كما صنّف أبو هاشم وابن النوبختي والقاضي أبو بكر بن الطيب وغيرهم.

وهؤلاء الكلابية الذين يفرقون بين الصفات الذاتية والمعنوية هم أصح نظراً من هؤلاء المنطقيين، وهم ينكرون ما ذكر المنطقيون من الفرق، فلا يعود تفريقهم إلى تفريق المنطقيين، بل تفريقهم يعود إلى ما ذكروه هم من أن الصفات الذاتية عندهم ما لا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها، والصفات المعنوية ما يمكن تصور الذات مع تصور عدمها، كالحياة والعلم والقدرة، فإنه يمكن تصور الذات مع نفي كونها قائمة بالنفس وموجودة، وكذلك لا يمكن ذلك مع نفي كونها قديمة عند أكثرهم.

وابن كُلاَّب، والأشعري -في أحد قوليه- جعل القدم، كالعلم والقدرة، والبقاء، فيه نزاع بين الأشعري ومن اتبعه كأبي علي بن / أبي موسى وأمثاله، وبين القاضي أبي بكر ومن اتبعه كالقاضي أبي يعلى وأمثاله، وهؤلاء أيضاً تفريقهم باطل، فإنَّ قولهم: لا يمكن تصور الذات مع نفي تلك الصفة. ٣/ ٣٢٤

يُقال لهم: لفظ التصور مجمل يراد به تصور ما، وهو الشعور بالمتصور من طريق الوجود، ويُراد به التصور التام، وما من تصور إلاَّ وفوقه تصور أتم منه.

ومن هذا دخل الداخل على هؤلاء المنطقيين الغالطين وعلى هؤلاء، فإن عنوا به التصور التام للذات الثابتة في الخارج -التي لها صفات لازمة لها- فهذه لا يمكن تصورها كما هي عليه، مع نفي هذه الصفات فإذا عنى بالماهية ما يتصوره المتصور في ذهنه فهذا يزيد وينقص بحسب تصور الأذهان.

وإن عنوا به ما في الخارج فلا يوجد شيء بدون جميع لوازمه، وإن عُني بذلك أنَّه لا يمكن تصورها بوجه من الوجوه مع نفي هذه الصفات، فهذا يرِد عليهم فيما جعلوه ذاتياً مثل كونه قائماً بنفسه، وكونه قديماً، ونحو ذلك.

٣/ ٣٢٢ فإنه قد يَتصَور الذات تصوراً ما مَنْ لا يخطر بقلبه هذه المعاني، بل / من ينفي هذه المعاني أيضا، وإن كان ضالاًّ في نفيها. كما أنَّ من نفى الحياة والعلم والقدرة كان ضالاًّ في نفيها.

وإذا قيل: لا يمكن وجود الفعل إلا من ذات قائمة بنفسها قديمة.

قيل: ولا يمكن إلا من ذات حية عالمة قادرة.

فإذا قيل: هذه يمكن بعض العقلاء أن يتصور كونها فاعلا مع انتفاء هذه الصفات.

قيل: هذا تصور باطل، والتصورات الباطلة لا ضابط لها. فقد يمكن ضال آخر أن يتصور كونها فاعلة مع عدم القيام بالنفس، فإنَّ الفرق إذا عاد إلى اعتقاد المعتقدين، لا إلى حقائق موجودة في الخارج، كان فرقاً ذهنياً اعتباريا، لا فرقاً حقيقياً من جنس فَرْق أهل المنطق بين الذاتي المقوّم والعرضي اللازم، فإنَّه يعود إلى ذلك حيث جعلوا الذاتي ما لا تتصور الماهية بدون تصوره، والعرضي ما يمكن تصورها بدون تصوره. وليس هذا بفرق في نفس الأمر، وإنما يعود إلى ما تقدره الأذهان، فإنَّه ما من تصور إلاَّ وفوقه تصور أتمُّ منه، فإن أريد بالتصور مطلق الشعور بالشيء، فيمكن الشعور به بدون الصفات التي جعلوها ذاتية، فإنَّه قد يشعر بالإنسان من لا يخطر بباله أَنَّه حيوان ناطق، أو جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق.

وإن أرادوا التصور التام، فقول القائل: حيوان ناطق، لا يوجب / التصور التام ٣/ ٣٢٦ للموصوف، بل ما مِن تصور إلاَّ وفوقه تصور أكمل منه.

فإنَّ صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكروه.

وإن قالوا: نريد به التصور التام للصفات الذاتية، عادت المطالبة بالفرق، فيبقى الكلام دوراً.

وهذا كما أنهم يقولون: ماهية الشيء هي المركبة من الصفات الذاتية، ثم يقولون: الصفات الذاتية هي التي يتوقف تحقق الماهية عليها، أو يقف تصور الماهية عليها، فلا تُعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية، ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها، فيبقى الكلام دَوْراً.

كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقومة لها سابقة لها في الحقيقة في الوجودين: الذهني والخارجي، مع العلم بأنَّ الذات أحق بأن تكون سابقة من الصفات، إن قُدِّر أن هناك سبقا، وإلاَّ فهما متلازمان.

وإذا قيل: هي أجزاء.

قيل: إن كانت جواهر، كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة، وإن كانت أعراضاً فهي صفات.

٣/ ٣٢٧ **فإذا قيل**: الإنسان حيوان ناطق. /

قيل: إن كانت الحيوانية والناطقية أعراضاً، فهي صفات الإنسان. وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو إنسان، وجوهر هو حيوان، وجوهر هو ناطق، وجوهر هو جسم، وجوهر هو حسّاس، وجوهر هو نام. ومعلوم فساد هذا.

وحقيقة الأمر أنها[١] لما يتصور في الأذهان، وصفات لما هو موجود في الأعيان، وأنَّ الذات هي أحقُّ بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات.

وأيضاً فإن أرادوا تصور الصفات مفصّلة: فمعلوم أنَّ قولهم: حيوان ناطق، لا يوجب تصور سائر الذاتيات مفصلا. فإنَّ كونه جسماً نامياً وحساساً ومتحركاً بالإرادة، لا يدلُّ عليه اسم الحيوان دلالة مفصلة، بل مجملة. وإن أرادوا بالتصور: التصور سواء كان مجملاً أو مفصلاً، فمعلوم أنَّ لفظ «الإنسان» يدلُّ على الحيوان والناطق، كما يدلُّ لفظ الحيوان على الجسم النامي الحسّاس المتحرك بالإرادة، فيكون اسم الإنسان كافياً في تعريف صفات الإنسان، مثل ما أن لفظ الحيوان كاف في تعريف صفات الحيوان.

---

(١) الضمير عائد على الصفات (أنها الصفات لما يتصور في الأذهان) وقد أثبتها الدكتور رشاد في المتن بالرغم من عدم وجودها في جميع النسخ.

فإذا كانوا في تعريف الإنسان لا يأتون إلاَّ بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة مجملة، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان، كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء، وكان ما جعلوه حداً من جنس ما جعلوه اسما. / ٣/٣٢٨

فإن كان أحدهما دالاً على الذات فكذلك الآخر، وإلاَّ فلا. فلا يجوز جعل أحدهما مصوِّراً للحقيقة دون الآخر، غاية ما يُقال: إنَّ في هذا الكلام من تفصيل بعض ما ليس في الآخر.

فإن قول القائل: حيوان ناطق، فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ «الإنسان».

فيقال: وكذلك في لفظ «النامي» من الدلالة على النمو باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الحيوان، وأنتم لا توجبون ذلك.

وكذلك لفظ «الحساس» و«المتحرك بالإرادة» فعُلم أنَّ كلامهم لا يرجع إلى حقيقة موجودة معقولة، وإنَّما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية، وهذا مبسوط في موضعه.

وكذلك الذين فرَّقوا بين الصفات الذاتية، وبين المعنوية اللازمة للذات -من الكُلاَّبية وأتباعهم- يعود تفريقهم إلى وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية، لا إلى حقيقة ثابتة في الخارج، ولهذا يضطربون في الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية.

فهذا يقول: إنَّه قديم بقدم، باق ببقاء، وهذا ينازع في هذا أو في هذا.

والنافي يقول: هو عالم بذاته قادر بذاته، كما يقول هؤلاء: إنَّه باق بذاته قديم بذاته.

وإذا أراد بذلك أنَّ علمه من لوازم ذاته لا يفتقر إلى شيء آخر فقد / أصاب، وإن ٣/٣٢٩ أراد أنه يمكن كونه حياً عالماً قادراً بدون حياة وعلم وقدرة فقد اخطأ، وذاته حقيقتها

هي الذات المستلزمة لهذه المعاني، فتقدير وجودها بدون هذه المعاني تقدير باطل لا حقيقة له، ووجود ذات منفكَّة عن جميع الصفات إنما يمكن تقديره في الأذهان لا في الأعيان، وهذه الأمور مبسوطة في موضعها.

والمقصود هنا أنَّ التعريف بالحدود والتعريف بالأدلة قد يتضمن إيضاح الشيء بما هو أخفى منه، وقد يكون الخفاء والظهور من الأمور النسبية الإضافية، فقد يتضح لبعض الناس أو للإنسان في بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أو له في وقت آخر، فينتفع حينئذ بشيء من الحدود والأدلة، لا ينتفع بها في وقت آخر.

وكلَّما كانت حاجة الناس إلى معرفة الشيء وذكره أشدّ وأكثر، كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر، وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر، وكانت الأسماء المعرِّفة له أكثر، وكانت على معانيه أدل.

فالمخلوق الذي يتصوره الناس ويعبِّرون عنه أكثر من غيره تجد له من الأسماء والصفات عندهم ما ليس لغيره، كالأسد والداهية والخمر والسيف ونحو ذلك، فلكل من هذه المسميات في اللغة من الأسماء أسماء كثيرة، وهذا الاسم يدل على معنى لا يدل عليه / الاسم الآخر، كما يقولون في السيف: صارم ومهند، وأبيض، وبتَّار. ومن ذلك أسماء الرسول ﷺ، وأسماء القرآن. قال النبي ﷺ: «لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحي -الذي يمحو الله بي الكفر-، وأنا الحاشر - الذي يحشر الناس على قدمي-، وأنا العاقب» [1] وقال: «أنا الضحوك القتَّال، أنا نبي الرحمة، أنا نبي الملحمة» [2].

٣/ ٣٣٠

(١) رواه البخاري (٣٣٣٩)، ومسلم (٢٣٥٤).

(٢) قوله الضحوك القتال ذكره ابن كثير في التفسير (٢/ ٧١-٣٠٤) بلفظ وجاء في الحديث.

وأما قوله: «أنا نبي الرحمة، أنا نبي الملحمة».

=

ومن أسمائه المزمِّل والمدَّثِّر والرسول والنبي.

ومن أسماء القرآن: الفرقان والتنزيل والكتاب والهدى والنور والشفاء والبيان وغير ذلك.

ولما كانت حاجة النفوس إلى معرفة ربها أعظم الحاجات، كانت طرق معرفتهم له أعظم من طرق معرفة ما سواه، وكان ذكرهم لأسمائه أعظم من ذكرهم لأسماء ما سواه. وله سبحانه في كل لغة أسماء، وله في اللغة العربية أسماء كثيرة. / ٣/ ٣٣١

والصواب الذي عليه جمهور العلماء أنَّ قول النبي ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة[1]» معناه: أنَّ من أحصى التسعة والتسعين من أسمائه دخل الجنة، ليس مراده أنَّه ليس له إلاّ تسعة وتسعون اسماً، فإنه في الحديث الآخر الذي رواه أحمد وأبو حاتم في صحيحه: «أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في

=فقد رواه الإمام أحمد (٤/ ٤٠٤،٣٩٥)، والبخاري في تاريخه الصغير (٢٢) (١/ ١١)، والبزار (٣٠٢٢) (٣٠٢٣)، وابن أبي شيبة (٣١٦٩٣)، وأبويعلى (٧٢٤٤)، والروياني (٥٨٣)، والطبراني في الأوسط (٢٧١٦) (٤٤١٧)، وأبونعيم في الحلية (٥/ ٩٩-٢٠٠)، وابن سعد (١٤/ ١٠٤-١٠٦) من حديث المسعودي عن عمرو بن مرة عن أبي عبيدة عن أبي موسى مرفوعاً وكذا رواه الأعمش والأوزاعي وعمر بن سعيد بن مسروق ورواه حماد بن سلمة عن أبي بشر عن نافع بن جبير بن مطعم عن أبيه مرفوعاً.

ورواه الطيالسي (٩٤٢)، وابن الجعد في مسنده (٣٣٢٢)، ومن طريقه ابن عساكر في التاريخ (٣/ ٢٥-٢٦).

ورواه ابن سعد في الطبقات (١/ ١٠٥) عن مجاهد مرسلاً: أنا محمد وأحمد أنا رسول الرحمة أنا رسول الملحمة أنا المقفي والحاشر بعثت بالجهاد ولم أبعث بالزراع، ورواه ابن عساكر (٣/ ٢٧-٢٨) من حديث زر بن حبيش مرفوعاً.

(١) رواه البخاري (٢٥٨٥)، ومسلم (٢٦٧٧).

كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي، ونور صدري، وجلاء حزني، وذهاب غمي وهمي»[١].

وثبت في الصحيح أن النبي ﷺ كان يقول في سجوده: «أللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وبك منك، لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»[٢] فأخبر أنه ﷺ لا يحصي ثناء عليه، ولو / أحصى جميع أسمائه لأحصى صفاته كلها، فكان يحصي الثناء عليه، لأنَّ صفاته إنما يعبر عنها بأسمائه.

٣/ ٣٣٢

(فصل)

[طرق معرفة الله كثيرة ومتنوعة]

ولما كانت طرق معرفة الله والإقرار به كثيرة متنوعة، صار كل طائفة من النظَّار تسلك طريقاً إلى إثبات معرفته، ويظن أنَّه لا طريق إلاَّ تلك. وهذا غلط محض، وهو قول بلا علم.

---

(١) رواه الإمام أحمد (١/ ٣٩١،٤٥٢)، وابن حبان في صحيحه (٩٧٢)، وابن أبي شيبة (٢٩٣١٨)، والبزار (١٩٩٤)، والشاشي (٢٨٢)، وأبويعلى (٥٢٩٧)، والطبراني في الكبير (١٠٣٥٢)، وفي الدعاء (١٠٣٥)، والحارث في مسنده (١٠٥٧- بغية)، والحاكم (١/ ٦٩٠)، والضبي في الدعاء (٦)، والرافعي في تاريخ قزوين (٢/ ٣٣٧-٣٣٨) من حديث القاسم بن عبدالرحمن عن أبيه عن ابن مسعود مرفوعاً، والحديث صحيح.

(٢) رواه الإمام مسلم (٤٨٦).

فإنَّه من أين للإنسان أنَّه لا يمكن المعرفة إلا بهذا الطريق؟ فإنَّ هذا نفي عام لا يعلم بالضرورة، فلا بدَّ من دليل يدل عليه، وليس مع النافي دليل يدل على هذا النفي، بل الموجود يدل على أن للمعرفة طرقاً أخرى، وأنَّ غالب العارفين بالله من الأنبياء وغير الأنبياء، بل من عموم الخلق، عرفوه بدون تلك الطريق المعيَّنة.

وقد نبهنا في هذا الكتاب على ما نبهنا عليه من طرق أهل النظر وتنوعها على ما يأتي، وأنَّ الطرق تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل، وتارة بزيادة مقدِّمات فيه يستغني عنها آخرون، فهذا يستدل بالإمكان، وهذا بالحدوث، وهذا بالآيات، وهذا يستدل بحدوث الذوات، وهذا بحدوث الصفات، وهذا بحدوث المعين كالإنسان، وهذا / بحدوثه ٣/ ٣٣٣ وحدوث غيره، وآخرون غلطوا فظنوا أنه لا بدَّ من العلم بحدوث كل موصوف تقوم به الصفات، وقد يعبرون عنه بلفظ الجسم، والجوهر، والمحدود، والمركّب وغير ذلك من العبارات، وآخرون يستدلون بحدوث ما قام به الحوادث، ويقولون: كل ما قامت به الحوادث فهو محدث، وليس كل ما قامت به الصفات محدثاً.

والفلاسفة لم يسلكوا هذه الطريق لاعتقادهم أن من الأجسام ما هو قديم تحله الحوادث والصفات، فكونه جسماً ومتميزاً وقديماً وتحله الصفات والحوادث ليس هو عندهم مستلزماً لكونه محدثا، بل وليس ذلك مستلزماً عند أرسطو كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم.

وكذلك لم يسلكها كثير من أهل الكلام، كالهشامية والكرامية وغيرهم، بل ولا سلكها سلف الأمة وأئمتها، كما قد بُسط في موضعه.

ولم يسلكها متأخرو أهل الكلام الذين ركّبوا طريقاً من قول الفلاسفة وقول أسلافهم المتكلمين كالرازي والآمدي والطوسي ونحوهم، بل سلكوا طريقة ابن سينا التي ذكرها في إثبات واجب الوجود.

[طريقة ابن سينا]

٣/ ٣٣٤ **وطريقة ابن سينا** لم يسلكها سلفه الفلاسفة -كأرسطو وأصحابه- / بل ولا سلكها جماهير الفلاسفة. بل كثير من الفلاسفة ينازعونه في نفيه لقيام الحوادث والصفات بذات واجب الوجود، ويقولون: إنَّه تقوم به الصفات والإرادات، وأنَّ كونه واجباً بنفسه لا ينافي ذلك، كما لا ينافي عندهم جميعاً كونه قديماً.

ولكن ابن سينا وأتباعه لما شاركوا الجهمية في نفي الصفات، وشاركوا سلفهم الدهرية في القول بقدم العالم، سلكوا في إثبات رب العالمين طريقاً غير طريقة سلفه المشائين، كأرسطو وأتباعه، الذين أثبتوا العلَّة الأولى بحركة الفلك الإرادية، وأنَّ لها محركاً يحركها كحركة المعشوق لعاشقه، وهو يحرك الفلك للتشبه بالعلة الأولى، فعدل ابن سينا عن تلك الطريقة إلى هذه الطريقة التي سلخها من طريقة أهل الكلام الذين يحتجون بالمحدَث على المحدِث، وهو لا يقول بحدوث العالم، فجعل طريقته الاستدلال بالممكن على الواجب، ورأى أولئك المتكلمين قسَّموا الوجود إلى قديم ومحدث، فقسمه هو إلى واجب وممكن، وأثبت الواجب بهذا الطريق، ولكن هذا بناءً على أن القديم ممكن وله ماهية تقبل الوجود والعدم.

وهذا مما خالفه فيه جمهور العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم، حتى أنَّه هو ٣/ ٣٣٥ تناقض في ذلك، فوافق سلفه وجميع العقلاء، / وصرَّح بأنَّ الممكن لا يكون إلاَّ ما يقبل الوجود والعدم، ثم تناقض هنا كما قد بسط في غير هذا الموضع.

[عودة إلى كلام ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات»]

ونحن ننبه عليه هنا، فقوله[١]: «كل موجود إذا التُفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود نفسه أو لا يكون، فإنْ وجب فهو الحق بذاته، الواجب وجوده من ذاته، وهو القيوم، وإن لم يجب لم يجُز أن يُقال: هو ممتنع بذاته بعد ما فُرض موجوداً، بل[٢] إن قُرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا، أو قُرن شرط[٣] وجود علته صار واجباً. وأمَّا إن لم يقرن بها شرط -لا حصول علة ولا عدمها- بقي له من ذاته الأمر الثالث، وهو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته».

[التعليق على كلام ابن سينا]

فيقال: أما كون الموجود ينقسم إلى واجب، وهو الواجب بنفسه، وإلى ممكن وموجود بغيره، وأنَّ الموجود بغيره لا بدَّ له من موجود بنفسه، فهذا كله حق، وهي قضايا صادقة. / ٣/٣٣٦

وأمَّا كون الممكن بنفسه له ذات يعتقب عليها الوجود والعدم، وأنها مع ذلك قد تكون قديمة أزلية واجبة بغيرها، كما يقوله ابن سينا وموافقوه، فهذا باطل عند العقلاء قاطبة من الأولين والآخرين حتى عند ابن سينا مع تناقضه.

---

(١) في كتابه «الإشارات والتنبيهات» وسبق ورود هذا الكلام ومقابلته على الإشارات والتنبيهات (ص١٦٦-١٦٧).

(٢) بل: كذا في الإشارات والتنبيهات وسبق أن وردت فيه: بلى أنظر ما سبق (ص١٦٦) (ت٨).

(٣) في الإشارات: أو مثل شرط، وكذا وردت من قبل.

[الاعتراض على ما سبق من وجوه]

والاعتراض على هذا من وجوه:

أحدها: قوله إن قُرن -باعتبار ذاته- شرط صار ممتنعاً أو واجباً، وإن لم يقرن بها شرط بَقِيَ له من ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان، يقتضي إثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة، وهذا يقتضي أن لكل ممكن ذاتاً مغايرة لوجوده، وأن تلك الذات يمكن اتصافها بالوجود تارة وبالعدم أخرى، وهذا باطل، سواء أُريدَ به قول من يجعل المعدوم شيئاً، من المعتزلة ونحوهم، أو قول من يجعل الماهيات النوعية في الخارج مغايرة للوجود في الخارج، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة، والكلام على فساد هذين مبسوط في غير هذا الموضع.

وهو لم يذكر هنا دليلاً على صحة ذلك ومجرَّد ما ذكره من التقسيم لا يدل على وجود الأقسام الثلاثة في الخارج، فيبقى دليله غير مقدر المقدمات. / ٣/٣٣٦

وهذا مما يسلكه أمثال هؤلاء، يذكرون أقساماً مقدرة تقديراً ذهنياً، ولا يقيمون الدليل على إمكان كل من الأقسام ولا وجوده، وإنما يذكرون مجرد تقدير ذلك، ويبنون على ذلك التقدير بناء من قد أثبته في الخارج، وهم لم يثبتوه في الخارج، كما ذكرنا نظائر ذلك في مواضع.

والمقصود هنا أن قول القائل: «**كل موجود إذا التُفِت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره**، فإما: واجب وإما ممكن، إنما يصح إذا عُلم أن الموجود في الخارج له ذات يمكن أن لا يُلتفت معها إلى غيرها، ليقال: إن تلك الذات إما واجبة، وإما أن يجب لها الوجود، وإما أن لا يجب.

وأمَّا إذا كان لا شيء في الخارج إلا الموجود: إما بنفسه وإما بغيره، فالموجود بغيره إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره، فلا ذات له يمكن الالتفات إليها حتى يُقال: إنها ممكنة قابلة للوجود والعدم، بل هذا الذي قُدِّر أنه موجود بغيره، إذا لم يُلتفت إلى غيره، فلا حقيقة له أصلاً، لا وجود ولا غيره، ولا هناك ما يكون ممكن الوجود أصلا.

فهذا التفسير لا يصح الاستدلال به إلا بعد إثبات ذات محققة في الخارج، مغايرة لما هو في الخارج من الوجود، ولّما لم يثبت هذا القسم كان الاستدلال باطلاً. / ٣/ ٣٣٨

وإذا قيل: قد قُرِّر هذا في غير هذا الموضع.

قيل: الجواب من وجهين:

أحدهما: أنَّه قد بُيِّن أيضاً في غير هذا الموضع فساد ما ذكره.

الثاني: أنَّه بتقدير أن يقرره، فلا ريب أنَّ هذه المقدمة ممّا ينازع فيه كثير من العقلاء، بل أكثرهم، وهي مقدمة خفية تحتاج إلى بيان.

ومتفلسفة الأشعرية -كالرازي والآمدي- حائرون فيها. فالرازي له فيها قولان، والآمدي متوقف فيها، وأهل الإثبات قاطبة -كالأشعري وغيره- متفقون على بطلانها، فكيف تكون مثل هذه المقدمة في إثبات واجب الوجود، الذي وجوده أظهر وأعرف من هذه المقدمة!؟ وهل الاستدلال على القوي بالضعيف إلاَّ كتحديد الجلي بالخفي!؟ وهذا إذا كان في الحدود مردوداً فهو في الأدلة أوْلى بالرد.

[الوجه الثاني]

الوجه الثاني: أنَّ هذا باطل على كل قول. أمَّا على قول نظَّار السنة الذين يقولون: وجود كل شيء في الخارج عين حقيقته فظاهر. وأمَّا على قول القائلين بأنَّ المعدوم شيءٌ،

المفرقين بين الوجود والثبوت، فإنَّهم لا يقولون ذلك إلا في المعدوم، لا يقولون: إنَّ الموجود القديم ثبوته يقبل الوجود والعدم، بل قد يقولون: إنَّ ماهية القديم مغايرة لوجوده، لكن لا يقولون: إنَّها تقبل الوجود والعدم. ففي الجملة / لا يُتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجود والعدم. ٣/ ٣٣٩

وأمَّا على قول متأخري الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات زائداً على ماهيتها، فتلك الماهيات إنما تتحقق في حال الوجود، لا يمكن تجردها عن الوجود، فلا يُتصور أن يكون عندهم ماهية هي نفسها تقبل الوجود والعدم، فإثبات ماهية تقبل الوجود والعدم -وهي مع ذلك مستلزمة للوجود- ليس قول أحد من الطوائف.

[الوجه الثالث]

الوجه الثالث: أنَّ هذا باطل، فإنها إذا كانت مستلزمة للوجود امتنع أن تقبل العدم، وإن كان عدمها ممكنا امتنع أن تستلزم الوجود. فدعوى المدَّعي أنها يمكن وجودها وعدمها، وأنها مع ذلك تستلزم الوجود لا يمكن عدمها، جمع بين المتناقضين.

وإذا قيل: هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها، وأما باعتبار سببها فإنه يجب وجودها.

قيل: قول القائل: هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها، ليس معناه أنه يجب وجودها أو عدمها، بل معناه أنها باعتبار ذاتها لا تستحق وجوداً ولا عدماً، بل لا بد لها من أحدهما باعتبار غيرها. والتقدير أنها موجودة، فيكون الوجود لها من غيرها واجباً، والوجود الواجب -ولو بغيره- لا يمكن عدمه، فهذه الذات الواجبة بغيرها لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه. / ٣/ ٣٤٠

وهب أنَّه لولا السبب الموجب لها لعدمت، لكن هذا تقدير ممتنع، فإنَّ السبب واجب الوجود بذاته، وهي من لوازمه، ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه، لأنَّ عدم اللازم يوجب عدم الملزوم، فلو عدم لازم الواجب لعدم الواجب، وعدمه ممتنع، فعدم لازمه ممتنع، فكان عدم هذه الذات ممتنعاً، فلا يكون عدمها ممكناً، فإنَّ الممكن نقيض الممتنع، وإذا كان عدمها لم يكن ممكنا.

[الوجه الرابع]

الوجه الرابع: أن يُقال: معلوم أنَّه لولا وجود الفاعل لكانت معدومة بنفسها، ولم يكن عدمها معلول علة منفصلة عنها.

وقول القائل: «علة العدم عدم العلة»: إن أراد به أنَّ عدم العلة يستلزم عدمها ويدلُّ عليه، فهذا صحيح. وإن أراد أنَّ نفس عدم العلة هو الذي جعل المعلول معدوماً، فهذا معلوم البطلان بصريح العقل، فإنَّ العدم المحض لا يكون له تأثير في شيء أصلا، ولأنَّ ما لا يوجد إلاَّ بغيره إذا لم يوجد الغير فهو باقٍ على العدم مستمر على ما كان عليه، والعدم المستمر الباقي لا يكون له علة أصلا، ولو قُدِّر أنَّ لكل معدوم علة لعدمه، للزم تقدير عللٍ لا تتناهى، لأنَّ ما يُقدَّر عدمه لا يتناهى، وكل هذا باطل، فإنَّ العدم نفي محض، ليس بشيء أصلا حتى يقدر فيه علل ومعلولات.

وإذا كان كذلك، فالممكن لا يفتقر إلى المؤثر إلاَّ إذا قُدِّر وجوده، وإلاَّ فمع تقدير عدمه لا يفتقر إلى شيء أصلاً، فإذا قُدِّر وجوده واجباً بغيره وجوباً قديما أزليا لم يكن هناك ما يقبل العدم، ولا يمكن أن يُقرن بذاته شرط عدم علته. / ٣/ ٣٤١

وهذا الاعتراض يمكن إيراده على قوله: «كل موجود إذا التُفت إليه من حيث ذاته من غير التفاف إلى غيره، فهو إما واجب وإما ممكن».

فيقال: إن قيل بأنَّ الذات هي نفس الوجود المحقَّق في الخارج، فذاك إذا قيل ليس له حقيقة بدون الوجود بنفسه، فإذا نُظر إليه مجرداً عن غيره بَطُلت حقيقته، وكان نفياً محضا، لم يكن له حقيقة يلتفت القلب إليها ألبتة.

وإن قيل: إنَّ له ذاتاً مغايرة للوجود، فتلك الذات سواء قُدِّر إمكان تحقيقها دون الوجود كما يقوله من يقول: المعدوم شيء، أو فُرض أنَّه لا يمكن تحققها بدون الوجود، فعلى التقديرين إذا التُفت إليها من غير التفات إلى غيرها، لم تكن موجودة، بل معدومة. وأنت قد فرضتها موجودة، فهذا جمع النقيضين.

وأيضاً فهي عدم الالتفاف إلى غيرها ممتنعة الوجود لا جائزة الوجود، فما يمكن وجوده إذا التُفت إليه من غير التفات إلى ما يقتضي وجوده كان ممتنع الوجود، سواء فُرض عدم ما يوجده أو لم يُفرض: لا وجوده ولا عدمه، فهو لا يكون موجوداً إلا مع ما يُوجده، فإذا التُفت إليه مجرداً عمَّا يوجده امتنع وجوده.

٣/ ٣٤٢ **وإن قال القائل:** فرق بين التفات إليه بشرط «لا» أو لا / بشرط، أو قال: بشرط عدم الموجِد أو لا بشرط وجوده، فإنه ممتنع في الأول، وممكن في الثاني.

قيل له: بل هو ممتنع في القسمين، فإذا أُخذ لا بشرط كان ممتنع الوجود، وكذلك إذا أخذ لا مع وجود الفاعل. وذلك أنه لا يمكن وجوده إلاَّ بالفاعل، ووجوده بدون الفاعل ممتنع. فإذا التُفت إليه لا مع لازم وجوده، كان وجوده ممتنعاً. والممتنع أعمّ من أنْ يكون ممتنعاً بنفسه أو بغيره، كما أن الموجود أعمّ من أنْ يكون موجوداً بنفسه أو بغيره، والامتناع لا يفتقر إلى أن يقترن به شرط وهو عدم علته، بل إذا لم يقترن به سبب وجوده كان ممتنعاً، والعقل يَعْقل امتناعه بدون ما يوجده، وإن لم يخطر له أنَّه قُرن به عدم علته، فهو في تجرده عن الاقتران بما يوجده ممتنع، كما هو في الاقتران، فعدم العلة ممتنع.

يبين ذلك أن عدم العلة لا شيء، فاقترانه بعدم العلة اقتران بعدم محض، فلم تختلف حالُه بين تقدير عدم هذا الاقتران وانتفائه، إلاَّ إذا قُرن به ما يقتضي وجوده، وإلاَّ فهو بدون القرين المقتضي لوجوده ممتنع معدوم. وسبب هذا أنَّ هذا الاقتران ليس هو الموجب لعدمه في نفس الأمر، بل هو دليل على العدم، والأدلة تتعدد، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول إلاَّ إذا كان ملازماً، فالشيء إذا أُخذ مع ضِدِّه كان ممتنعاً، ومع عدم فاعله كان ممتنعا، وكل من الأمرين يدل على امتناعه، وكذلك إذا أُخذ بدون شرطه كان ممتنعاً، وبدون لازمه / كان ممتنعا، والمقتضي الممكن ألزم اللوازم له ٣/ ٣٤٣ وأعظم الشروط، ولا فرق بين أن يُقَدَّر مع انتفاء اللازم، أو يقدر لا مع ثبوت اللازم، فالأمران سواء، هو في كليهما ممتنع إلا مع اللازم، فإن وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع، ولهذا كل ما يُقَدَّر في الخارج فإمَّا واجب بنفسه أو بغيره وإما ممتنع بنفسه أو بغيره.

فإذا قيل: هو باعتبار نفسه لا واجب ولا ممتنع.

قيل: ليس في الخارج شيء لا واجب ولا ممتنع، وإنما ذاك شيء يُقدَّر في الذهن، فيقدر في الذهن ذات يمكن وجودها وعدمها. وأنت لم تتكلم فيما يُقدَّر في الأذهان، بل قلت: كل موجود، فجعلت التقسيم وارداً على الأمور الموجودة في الخارج، وتلك إمَّا موجودة بنفسها وإما بغيرها، وليس فيها ما يمكن الالتفات إليه مع كونه غير موجود إلاَّ إذا كان في الذهن، مع أنَّه في الذهن موجود وجوداً ذهنيا.

[الوجه الخامس]

الوجه الخامس: قوله: «إن قُرن باعتبار ذاته شرط صار واجباً أو ممتنعاً، وإن لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها، بقي له من / ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان، ٣/ ٣٤٤ فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع».

فيقال: هذا التقسيم يتضمن رفع النقيضين، فإنَّه لا بد أن يقترن بها حصول العلة أو عدمها، لا يمكن رفع النقيضين جميعاً، وهو حصول العلة وعدمها معاً، فالتقدير المقابل لهذين وهو: أنْ لا يقترن بها حصول العلة ولا عدمها، فهو تقدير سلب النقيضين، وهو رفع وجود العلة وعدمها معاً، وهذا ممتنع.

وحينئذ فلا يثبت الإمكان إلاَّ على تقدير ممتنع، وما لا يثبت إلاَّ على تقدير ممتنع فهو ممتنع، فيكون الإمكان الذي أثبتوه -وهو أنه لا يجب ولا يمتنع- لا يحصل إلاَّ بتقدير ممتنع، وهو رفع النقيضين فيكون ممتنعا، وهذا يوضِّح أنَّ هذا الإمكان أمر لا حقيقة له في الخارج، ولا يعقل الإمكان إلاَّ في شيء يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى. وأمَّا ما يكون موجوداً لا يقبل العدم البتة فليس بممكن، كما أنَّ المعدوم الذي لا يقبل الوجود ألبتة ليس بممكن، مثل نقيض صفات كمال الباري، فإن العجز والجهل ونحو ذلك أمور معدومة له لا تقبل الوجود ألبتة، كما أنَّ حياته وقدرته وعلمه من لوازم ذاته لا تقبل العدم ألبتة، بل يجب وجودها ويمتنع عدمها، وليست من الممكن الذي يقبل الوجود والعدم. يبين هذا: / ٣/ ٣٤٥

[الوجه السادس]

الوجه السادس: وهو قوله: «وإن لم يقرن بها شرط: لا حصول علة ولا عدمها، بقي له من ذاته الأمر الثالث».

يقتضي أنَّ هذا الأمر الثالث إنما يكون له من ذاته إذا لم يقرن بها أحد الأمرين. ومعلوم أنَّه لا بد أن يقرن بها أحد الأمرين، فإذا لم يكن لها الإمكان إلاَّ في حال تجردها عن الاقتران، وهي لا تتجرد عن الاقتران، لم يكن لها من ذاتها إمكان أصلاً، فإنَّه جعل

ما لا يمكن عدمه واجباً، سواء كان واجباً بنفسه أو بغيره، وما كان واجباً لم يكن ممكناً، وإنما يكون ممكناً إذا لم يقرن به لا سبب وجوده ولا سبب عدمه يقرر هذا:

[الوجه السابع]

الوجه السابع: وهو أن هذا الكلام يقتضي أنها في حال اقترانها بشرط حصول العلة واجبة ليس لها من ذاتها الإمكان، والتقدير أنَّها موجودة، وأنَّ الموجود إما واجب وإما ممكن، وفي حال وجودها قد / اقترن بها حصول العلة، فلا يكون في حال وجودها لها من ذاتها الإمكان. ٣٤٦/٣

وحينئذ فوصفها بالإمكان في حال الوجود الواجب ممتنع، فبطل تقسيم الوجود الواجب إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار، بخلاف تقسيم من قسَّمه إلى واجب وممكن، وفسر الممكن بما يُوصف بالوجود تارة والعدم أخرى، فيكون تارةً موجوداً وتارة معدوماً فإنَّ تقسيم الوجود إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار لا منافاة فيه، فإنها تُوصف بالإمكان حال عدمها لأنَّه يمكن وجودها، وتوصف به في حال وجودها لأنَّه أمكن وجودها كما أمكن عدمها.

[الوجه الثامن]

الوجه الثامن: أن قول القائل: له من ذاته الإمكان، أو أن ذاته تقبل الوجود والعدم» ونحو ذلك.

يُقال له: هذه الذات هي من حيث هي ذات، مع قطع النظر عن وجودها كما فرضتم ذلك، هي واجبة أو ممكنة أو ممتنعة، فإن كانت واجبة أو ممتنعة بطل كونها ممكنة، وإن كانت ممكنة فلا تكون ذاتاً إلاَّ بأمر آخر يجعلها ذاتاً، كما أنها لا تكون

موجودة إلاَّ بأمر آخر يجعلها موجودة. بل قياس ما ذكروه: أنَّه لا يثبت كونها ذاتاً إلاَّ بسبب، / ولا ينتفي كونها ذاتاً إلاَّ بسبب، وهذا يُفضي إلى التسلسل، لأنَّ القول فيما يُوصف بكونِه ذاتاً كالقول فيما يوصف بكونه موجوداً. ٣/٣٤٧

[الوجه التاسع]

الوجه التاسع: أنَّه إذا كانت تلك الحقيقة والذات مفتقرة في كونها حقيقة وذاتاً إلى سبب، فلا سبب إلاَّ واجب الوجود، وواجب الوجود يمتنع أن يجعلها حقيقة مع كونها معدومة، فلا يجعلها ذاتاً وحقيقة إلاَّ مع كونها موجودة. وحينئذ فإذا كان وجودها واجباً به، فحقيقتها واجبة به، فلا تكون قابلة للعدم، كما أنَّ نفس الوجود لا يكون قابلاً للعدم لما فيه من الجمع بين النقيضين.

[الوجه العاشر]

الوجه العاشر: أنَّه إذا قُدِّر أنَّ واجب الوجود لم يجعل حقيقتها، وهي لا تكون لها حقيقة إلاَّ بسبب، لم يكن هناك حقيقة تقبل الوجود والعدم.

[الوجه الحادي عشر]

الوجه الحادي عشر: قوله: «كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره.. الخ».

يُقال: نحن إذا التفتنا إلى السماء أو غيرها من الموجودات من غير التفات إلى غيرها لم نعقل إلاَّ تلك العين الموجودة، فإذا قدَّرنا أنَّه لا يجب لها الوجود من نفسها لم تكن موجودة إلاَّ بموجد يوجدها، فنحن نعقل أنَّ الشيء إما موجود بنفسه وإما موجود بغيره وإذا قُسِّم الوجود إلى: موجود بنفسه وموجود بغيره وسمِّي هذا ممكنا، كان هذا

تقسيماً صحيحا، وهو كتقسيمه إلى: مفعول وغير مفعول، ومخلوق وغير / مخلوق. أمَّا كون هذا الممكن له ذات وليس له من تلك الذات وجود ولا عدم، فهذا غير معقول ٣/ ٣٤٨ في شيء من الموجودات، بل المعقول أنَّه ليس في الممكن من نفسه وجود أصلا، ولا تحقق ولا ذات ولا شيء من الأشياء.

وإذا قلنا: ليس له من ذاته وجود، فليس معناه أنَّه في الخارج له ذات ليس له منها وجود، بل معناه أنَّا نتصور ذاتاً في أنفسنا، ونتصور أنَّ تلك الذات لا توجد في الخارج إلا بمبدع يبدعها، فالحقائق المتصورة في الأذهان لا تُوجد في الأعيان إلاَّ بمبدع يبدعها في الخارج، لا أنَّه في الخارج لها ذات ثابتة في الخارج تقبل الوجود في الخارج والعدم في الخارج، فإنَّ هذا باطل.

وإذا كان كذلك وعلمنا أنَّ كل موجود فإمَّا موجود بنفسه -وهو الخالق، أو موجود بغيره- وهو المصنوع المفعول، والمصنوع المفعول لا يكون إلاَّ محدثاً مسبوقاً بالعدم، بل الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلاَّ محدثاً مسبوقاً بالعدم عند عامة العقلاء، ولو قُدِّر أنَّا لم نعرف هذا فتسمية ما وجوده بنفسه ووجود غيره منه خالقاً، / وتسمية ما أبدعه مخلوقاً، أحسن وأبين من تسمية هذا ممكناً، إذ الممكن لا يُوصف به في العادة إلا ٣/ ٣٤٩ المعدوم الذي يمكن أن يُوجد وأن لا يُوجد، وأما ما وُجِد فقد خرج عن الإمكان إلى الوجوب بالغير. فالمعروف في فطر الناس أنَّ ما مضى من وجودٍ وعدم لا يسمّونه ممكناً، وإنما يسمون بالممكن شيئاً يمكن وجوده في المستقبل وعدمه في المستقبل.

ثم إذا عُرف أنَّ كل ما سوى الموجود بنفسه فهو مفعول مصنوع له، عُلم أنَّ المصنوع المفعول لا يكون إلاَّ محدثا، كما قد بُسط في موضعه، وهذه الاعتراضات ليست اعتراضات على إثبات واجب الوجود، فإنَّه حق، لكن على هذا الطريق الذي سلكه

حيث أثبت ذاتاً ممكنة، مع كونها عندَه قديمة أزلية، ولا يحتاج إثبات واجب الوجود إلى هذا في هذه الطريق.

بل إذا قيل: كلُّ موجود فإمَّا موجود بنفسه وإما موجود بغيره، والموجود بغيره لا يوجد إلاَّ بالموجود بنفسه، ثبت وجود الموجود بنفسه، وإذا سمّي هذا واجباً وهذا ممكناً، كان ذلك أمراً لفظيا، لكن المقصود أنَّه لا يثبت واجب الوجود بما يدَّعى أنه ذات تقبل الوجود والعدم، وهي مع ذلك قديمة أزلية واجبة، فالواجب لا يقبل العدم بحال، والله أعلم. / ٣/ ٣٥٠

وهذه الأمور التي ذكرناها في هذا الموضع عامة النفع، يُحتاج إليها في هذا الموضع وغيره، لما في القلوب من الأمراض، ولكن خرجنا إليها من الكلام على المسالك التي سلكها أبو عبد الله الرازي في حدوث العالم والأجسام، وذكرنا كلام الآمدي على تلك المسالك، فحصل هذا في الكلام على المسلك الأول.

(فصل)

[تقرير الآمدي للمسلك الثاني: مسلك افتقار الاختصاص إلى مخصص]

وأمَّا المسلك الثاني فمسلك افتقار الاختصاص إلى مخصِّص، فقرره الآمدي من وجهين.

[الوجه الأول]

أحدهما: ما ذكره الرازي ثم زيّفه:

قال الآمدي[1]: «المسلك الثاني: هو أن أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يخصصها بما لها من الصفات الجائزة لها، وكل ما كان كذلك فهو محدَث، فالعالم محدَث.

أما المقدمة الأولى فقد انتهج الأصحاب فيها طريقين: الأول: أنهم قالوا: كل جسم من أجسام العالم فهو متناه، وكل متناه فله شكل معين ومقدار معين[2] وحيّز معين.

أما المقدمة الأولى فلما سبق تقريره. وأما المقدمة الثانية فلأن كل / جسم متناهٍ، فلا بد له من مقدار معيّن، وأن يحيط به حد واحد كالكريّ، أو حدود كالمضلّع، وهو المَعْنِيّ بالشكل، وأن يكون في حيّز بحيث يمكن أن يُشار إليه بأنَّه ههنا أو هناك. ٣/ ٣٥١

وهذا كله معلوم بالضرورة، وكل ما له شكل ومقدار وحيز معين فلا بدَّ له من مخصص يخصصه به.

وبرهانه: أنَّه ما من جسم إلاَّ ويُعلم بالضرورة أنه يجوز أن يكون على مقدار أكبر أو أصغر مما هو عليه، أو شكل غير شكله، وحيز غير حيزه، إمَّا متيامناً عنه أو متياسراً، وإذا كان كذلك فلا بدَّ له من مخصص يخصصه بما يخصص به، وإلاَّ كان أحد الجائزين واقعاً من غير مخصِّص، وهو محال.

الطريق الثاني: أنَّ جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو متفرِّقة، أو مجتمعة ومتفرقة معا، أو لا مجتمعة ولا متفرقة، أو البعض / مجتمعاً والبعض[3] متفرقاً، لا جائز أن يقال بالاجتماع والافتراق معاً، ولا أنها غير مجتمعة ولا مفترقة معا، إذ هو ظاهر الإحالة فلم ٣/ ٣٥٢

---

(١) في كتابه أبكار الأفكار (٢/ ٣٢٨-٣٣٠) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص١٩٣) (ظ١٩٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار: فله شكل ومقدار معين.

(٣) أبكار: والبعض الآخر.

يبق إلاَّ أحد الأقسام الأُخَر، وأي قسم منها قُدِّر[١] أمكن في العقل فرض الأجسام على خلافه، فيكون ذلك جائزاً لها، ولا بدَّ لها من مخصص يخصصها به لما تقدم في الطريق الأول.

وأمَّا بيان المقدمة الثانية، وهو[٢] أنَّ كل مفتقر إلى المخصص محدَث، فهو أنَّ المخصص لا بد أن يكون فاعلاً مختارا[٣]، وأن يكون[٤] ما يخصصه حادثاً، لما تقدم[٥] في المسلك الأول -(يعني مسلك الإمكان، فإنه قدَّمه، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما ذكره فيه)[٦] - وإذا ثبت أن أجزاء العالم من الجواهر والأجسام لا تخلو[٧] عن الحادث فتكون حادثة، فإذا كانت[٨] أجزاء العالم من الجواهر / والأجسام حادثة[٩] فالأعراض كلها حادثة، ضرورة عدم قيامها بغير الجواهر والأجسام، والعالم لا يخرج عن الجواهر والأعراض، فيكون حادثاً». ٣/ ٣٥٣

---

(١) أبكار: وأي قسم قدر منها.

(٢) أبكار: فهو.

(٣) أبكار: فهو أن كل مفتقر إلى المخصص فلا بد وأن يكون مخصصاً فاعلاً مختاراً.

(٤) أبكار: أو أن يكون.

(٥) أبكار: لما سبق.

(٦) ما بين القوسين زيادة من كلام ابن تيمية للإيضاح.

(٧) أبكار: لا يخلو.

(٨) أبكار الأفكار: وإذا كانت وبعد عبارة «فإذا كانت» يوجد بياض في نسخة (ض) ومكانه سقط طويل سنشير إلى نهايته بإذن الله (ص٣٦٢).

(٩) أبكار: وإذا كانت حادثة، وسقط من العبارة جملة: أجزاء العالم من الجواهر والأجسام.

قال الآمدي[١]: «وهذا المسلك ضعيف أيضاً[٢]. إذ لقائلٍ أن يقول: المقدمة[٣] الأولى وإن كانت مسلّمة غير أن المقدمة الثانية -وهي أن كل مفتقر إلى المخصص محدث- ممنوعة[٤]، وما ذُكر في تقريرها[٥] باطل بما سبق من المسلك الأول. وبتقدير تسليم حدوث ما أشير إليه من الصفات، فلا يلزم أن تكون الجواهر والأجسام حادثة، لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية، إلاَّ بالالتفات[٦] إلى ما سبق في بيان[٧] امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها تنتهي إليه[٨]».

[تعليق ابن تيمية على كلام الآمدي]

قلت: هذا المسلك أضعف من مسألة الحركة والسكون، فإنَّ هذا يفتقر إلى ما يفتقر إليه ذاك من غير عكس، إذ كلاهما مفتقر إلى بيان / امتناع حوادث متعاقبة دائمة، وقد ٣/ ٣٥٤ عُرف ما فيه. وهذا يزيد باحتياجه إلى بيان أنَّ الجسم لا يخلو عن صفات حادثة غير الحركة والسكون، وهذا يخالف فيه جمهور العقلاء، وهذا مبني على مقدمات، على أنَّه لا بدَّ من قدر أو اجتماع أو افتراق، وأنَّ ذلك لا يكون إلاَّ بمخصص، وأن كل ما لا بدَّ له من مخصص فهو محدث.

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، (٢/ ٣٣٠-٣٣١) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ١٩٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار: وهو ضعيف أيضاً.

(٣) أبكار: أما المقدمة.

(٤) كلمة «ممنوعة» ساقطة من أبكار الأفكار.

(٥) أبكار: في تقريره.

(٦) أبكار: إلا بالتفاتهم؛ ش: بالتفات.

(٧) أبكار: ش، من بيان.

(٨) أبكار: لا أول له ينتهي إليه.

أما المقدمة الأولى فجمهور العقلاء سلَّموا أنَّه لا بد له من قدْر، وأما كونه لا بد له من اجتماع وافتراق فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد.

وأكثر العقلاء من طوائف المسلمين وغيرهم ينكرون الجوهر الفرد، حتى الطوائف الكبار من أهل الكلام، كالنجّارية والضرارية والهشامية والكُلاَّبية وكثير من الكرامية مع أكثر الفلاسفة، وإن كان القول بتركيب الجسم من المادة والصورة، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة أيضاً، أفسد من دعوى تركّبه من الجواهر الفردة، فكلا القولين ضعيف.

ونحن في هذا المقام مقصودنا التنبيه على جوامع الطرق ومقاصدها، وأمَّا كون ما له قَدْر يفتقر إلى مخصص، فهذا فيه نزاع مشهور. وذلك أنَّ القَدْر صفة من صفات ذي القَدْر، كألوانه وأكوانه وسائر ما يمكن أن يتصف به الجسم من الحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر / وغير ذلك، فإنَّ صفاته نوعان: منها ما يختص بالأحياء مثل هذه الصفات، ومنها ما يشترك فيه الحيّ وغيره، كالأكوان والقدْر والطعم والريح. ٣/ ٣٥٥

فإذا قال القائل: كل ذي قَدْر يمكن أن يكون قدره على خلاف ما هو عليه، كان بمنزلة أن يقول: كل موصوف يمكن أن يكون موصوفاً بخلاف صفته. فإذا عرضنا على عقولنا ما نعلمه من الموجودات التي لها أقدار وصفات، كان تجويزنا لكونها على خلاف أقدارها كتجويزنا لها أن تكون على خلاف صفاتها، بل القدر من الصفات.

ولهذا لما تكلّم الفقهاء في مفهوم الصفة -كقوله ﷺ: في الإبل السائمة الزكاة- تكلَّم بعضهم في مفهوم القَدْر، كقوله: إذا بلغ الماء قُلتين لم يحمل الخبث، فقال آخرون: القَدْر من جملة الصفات.

ولهذا كان ممَّا احتج به من أهل الكلام على الفلاسفة في مسألة حدوث العالم، أنَّ العالم له صفات وأقدار يمكن أن يكون على خلافها، فهو مفتقر إلى مخصص، لأنَّ العالم ممكن بالاتفاق، والمخصص لا يكون موجباً بالذات.

وقد سلك هذا الطريق أبو المعالي في «النظامية». فسالكو هذه الطريقة ومنازعوهم لم يفرّقوا بين القَدْر وسائر الصفات في إمكان القبول وعدمه، والقدر المعين أقرب إلى الذات المعينة من الصفات / المطلقة، كما أنَّ صفاته المخصوصة ألزَم له من جنس القدر، ٣/ ٣٥٦ فإنَّ نفس الجسم التعليمي الذي يُقَدَّر في الذهن لا يمكن فرضه إلاَّ وله قدر يمكن فرضه خالياً عن جميع الصفات، لأنه فرض جسم شامل لجميع الإجسام، فلهذا قُدِّر مجرداً عن جميع الصفات، كما يُفرض عدد مجرد عن جميع المعدودات.

وكذلك ما يتخيله الإنسان من الأجسام بعد رؤيته له، كتخيله الإنسان والفرس والشجر والدار والمدينة والجبل ونحو ذلك، يمكنه تخيله مع عدم تخيل شيءٍ من صفاته كألوانه وغيرها، ولا يمكنه تخيله مع نفي قَدْره، فاختصاص جنس الجسم بجنس القدر كاختصاص جنس الموصوفات بجنس الصفات، واختصاص الجسم المعين بقدره كاختصاصه بصفته المعينه وحقيقته المخصوصة.

وكل شيء له حقيقه تخصه، وقدر، وصفات تقوم به. فهنا ثلاثة أشياء: المقدار، والحقيقة، وصفات الحقيقة.

فقول القائل: كل ذي قدر يمكن أن يكون بخلاف ذلك القدر، كقوله: كل موصوف يمكن وجوده على خلاف تلك الصفات. وهو أقرب من قوله: كل ما له حقيقة فيمكن وجوده على خلاف تلك الحقيقة.

ولكن في هذا المقام يكفي أن يُجعل حكم المقدار حكم سائر / الصفات، فلا ريب أن ٣/ ٣٥٧ كيفية الموصوف وصفاته ألزم له من قدره، فكيفيته أحق به من كميته، فاختصاصه بقدر دون اختصاصه بصفة. فالنار والماء والهواء يلزمها كيفياتها المخصوصة أعظم مما يلزمها المقدار المعين.

فيقال: إنْ أمكن أن يقرر أنَّ كل جسم يقبل من الصفات خلاف ما هو عليه، وما كان كذلك فهو ممكن أو محدث، كان هذا دليلاً عاماً لا يختص بالمقدَّر، وإن لم يمكن ذلك فلا فرق بين القَدْر وغيره.

وأحد الطرق التي ذكرها الرازي وغيره في إثبات الصانع تعالى: الاستدلال بإمكان صفات الجسم أو حدوثها، لم يفرّق السالكون فيه بين القَدْر وغيره.

ثم لقائل أن يقول: قول القائل: كل ذي قدْر يمكن أن يكون أكبر أو أصغر أو كل ذي وصفٍ يمكن أن يكون بخلاف ذلك الوصف ونحو ذلك، أتريد به الإمكان الذهني أو الخارجي؟ والفرق بينهما أنَّ الإمكان الذهني معناه: عدم العلم بالامتناع، فليس في ذهنه ما يمنع ذلك. والإمكان الخارجي معناه: العلم بالإمكان في الخارج. / ٣٥٨/٣

والإنسان يقدِّر في نفسه أشياء كثيرة يجوّزها ولا يعلم أنها ممتنعة، ومع هذا فهي ممتنعة في الخارج لأمور أخر.

فإن قال: أريد به الإمكان الذهني، لم ينفعه ذلك، لأنَّ غايته عدم العلم بامتناع كون تلك الصفة واجبة له.

وإن قال: أريد الإمكان الخارجي، وهو أني أعلم أنَّ كل موصوف بصفة، أو كل ذي قَدْرٍ يمكن أن يكون بخلاف ذلك، كان مجازفاً في هذا الكلام، لأنَّ هذه قضية كلية تتناول من الأفراد ما لا يحصيه إلاَّ الله تعالى، وليس معه دليل يدل على إمكان ذلك في الخارج يتناول جميع هذه الأفراد. غايته أنَّه رأى بعض الموصوفات والمقدَّرات يقبل خلاف ما هو عليه، فإذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس لاختلاف الحقائق، ولأن هذا ينعكس عليه.

فيقال له: لم نر إلاَّ ما له صفة وقَدْر، فيُقاس الغائب على الشاهد.

ويقال: كل قائم بنفسه فله صفة وقدر، وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم، فإنَّ هذا لا يعلم انتقاضه.

وأما قول القائل: كل ما له صفة وقدر فيقبل خلاف ذلك، فلا يعلم اطّراده، فأين القياس الذي لا يعلم انتقاضه من القياس الذي لا يعلم اطّراده؟

والناس متفقون على أنهم لم يَرَوْا موجوداً إلا له صفة وقدر، وليسوا متفقين على أن كل ما رَأَوْه يمكن وجوده على خلاف صفاته / وقدره مع بقاء حقيقته التي هو بها هو، ٣/ ٣٥٩ ولكن مع استحالة حقيقته فاستحالة قدره وصفاته أَوْلَى.

ثمَّ إن ما نشاهده من السموات إنما نعلم جواز كونها على خلاف هذه الصفات بأدلة منفصلة، لا نعلم ذلك ضرورةً ولا حسًّا. ولهذا نازع في ذلك كثير من العقلاء الذين لا يجمعهم مذهب معين تلقَّاه بعضهم عن بعض. ولو كان هذا الجواز معلوماً بالضرورة لم ينازع فيه طوائف العقلاء الذين لم يتواطأوا على قول، فإنَّ هؤلاء لا يتفقون على جحد الضروريات.

ثم يقال: هذا بعينه معارَض بالحقائق في نفسها وصفاتها اللازمة لها، فإنَّه يمكن أن يُقال: كل موجود له حقيقة تخصُّه يمتاز بها عن غيره، فاختصاص ذلك الموجود بتلك الحقيقة دون غيرها من الحقائق يفتقر إلى مخصص.

ويقال أيضا: كل موجود له صفات لازمة تخصّه، فاختصاصه بتلك الصفات دون غيرها يفتقر إلى مخصص.

ومن المعلوم أنَّه قد عُلم بضرورة العقل واتفاق العقلاء أنَّه لا بد من وجود واجب بنفسه قديم، وموجود ممكن محدث، فإنَّا نشاهد حدوث الحوادث، والحادث ممكن وإلاَّ

٣/ ٣٦٠ لما وجد، وليس بواجب بنفسه وإلا لم / يعدم، ويعلم بالضرورة أنَّ طبيعة المحدث لا تكون إلاَّ بقديم، وطبيعة الممكن لا تكون إلاَّ بواجب، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

فإذا كانت الموجودات منقسمة إلى قديم ومحدث، وواجب وممكن، فمن المعلوم أنهما يشتركان في مسمَّى الوجود والماهية، والذات والحقيقة، وغير ذلك، ويختص الواجب بما لا يشركه فيه غيره.

بل من المعلوم بالضرورة أن الواجب له حقيقة تخصه لا يشركه فيها غيره، فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين له، افتقرت حقيقة الواجب بنفسه إلى مخصص مباين له، فلا يكون في الموجودات قديم ولا واجب، فيلزم حدوث الحوادث بلا محدث، ووجود الممكنات بلا واجب.

وهذا كما أنه معلوم الفساد بالضرورة، فلم يذهب إليه أحد من العقلاء، بل غاية الدهري المعطِّل الكافر أن يقول: العالم قديم واجب الوجود بنفسه، لا يقول: أنَّه ممكن محدث ليس له مبدع. وإذا قال الدهري أنَّ العالم واجب الوجود بنفسه، لزمه أن الواجب بنفسه مختص عن غيره بصفات لا يشركه فيها غيره، كالحادث من الحيوان والنبات والمعدن.

٣/ ٣٦١ ففي الجملة كل عاقل مضطر إلى إثبات موجود واجب بنفسه، له / حقيقة يختص بها عمَّا سواه من غير مخصص مباين له خصصه بتلك الحقيقة.

ومن قال: إن واجب الوجود هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أو لا بشرط.

فيقال له: هذا القول وإن كان فساده معلوماً بالاضطرار، كما بُيِّن في موضعه قول متناقض، وهو مستلزم أنَّه مختص عن غيره بما يخصُّه.

وذلك أنَّ المطلق لا يوجد في الخارج مطلقاً، ولا يوجد إلاَّ مقيداً بقيد من القيود.

فإذا قيل: موجود واجب، قيّده بالوجوب، فلم يبق مطلقا.

وإن قال: ليس بواجب، قيَّده بسلب الوجوب، فلم يكن مطلقاً.

وإن ادّعى وجود موجود لا واجب ولا غير واجب، لزمه رفع النقيضين جميعاً، وهو أظهر الأمور الممتنعة في بديهة العقل.

ثمَّ إنه يقيّده بكونه مبدأً لغيره، وبكونه عاقلاً ومعقولاً وعقلا، وعاشقاً ومعشوقاً وعشقا، وغير ذلك من الأمور المقيدة المخصصة التي يمتاز بها عن غيره ولا يكون وجوداً مطلقا. / ٣/ ٣٦٢

ثم إن قال: هو مطلق لا بشرط، لزمه أن يصدق حمله على كل موجود، كما أنَّ الحيوان المطلق لا بشرط يصدق عليه حمله على الإنسان والفرس وغيرهما من الحيوانات. وهذا متفق عليه بين العقلاء، فيلزم حينئذ أنْ يكون كل موجود واجب الوجود، إنْ كان واجب الوجود هو الوجود المطلق لا بشرط، كما يقوله الصدر القونوي وأمثاله من الملاحدة الباطنية: باطنية الرافضة، وباطنية الصوفية.

ومعلوم أنَّ هذا مكابرة للحس والعقل، وهو منتهى الإلحاد في الدين. وإن قال هو مطلق بشرط الإطلاق، كما يقوله طائفة من ملاحدة الطائفتين، ممَّن يرفع عنه النقيضين، فهم قد قرروا في منطقهم أنَّ المطلق بشرط الإطلاق لا يكون إلاَّ في الأذهان لا في الأعيان، ثم يلزمهم أن لا يصفوه بالوجوب، ولا بكونه علة، ولا عاقلاً ولا معقولا، ولا عاشقاً ولا معشوقاً، لأنَّ هذه كلها تخرج الوجود عن أن يكون مطلقاً بشرط الإطلاق، وتميّزه عمّا ليس كذلك، والمطلق لا بشرط ليس فيه اختصاص ولا امتياز.

وان قالوا: مطلق بشرط سَلْب سائر الأمور الثبوتية عنه، وهو الموصوف بالسلوب والإضافات دون الإثبات، كما يقوله ابن سينا / وطائفة، فهذا مع أنه باطل من وجوه ٣/ ٣٦٣

كثيرة، ليس هو مطلقا، بل موجود مقيد بقيود سلبية واضافية، وذلك تخصيص امتاز به عن سائر الموجودات، فلا يمكن تقدير وجود واجب ولا ممكن إلاّ وهو مختص بما يميزه عن سائر الموجودات، على أي وجهٍ قُدِّر.

ثم يُقال: كل ما أشار إليه العقل من الأمور، فلا بدَّ له من حقيقة تختص به، تميزه عمَّا سواه، كيفما كان، وكل ما هو موجود في الخارج فلا بدَّ له من وجود يختص به يمتاز به عما سواه، فإن كان كل ما اختص بأمر يخصه يجب أن يكون له مخصص من خارج، امتنع أنْ يكون في الوجود موجود بنفسه، وأنْ تكون حقيقة من الحقائق موجودة بنفسها، وأن يكون ثمَّ وجود واجب.

ثم يلزم التناقض والدَوْر الممتنع، والتسلسل الممتنع، فإنَّه إذا افتَقَر كل مختص إلى مباين يخصه، فذاك الثاني إمَّا أن يفتقر إلى مخصص وإما أن لا يفتقر، فإنْ لم يفتقر انتقضت القضية الكلية، وهو المطلوب.

وإن افتقر إلى الأول لزم الدور القبلي، وإن افتقر إلى غيره لزم التسلسل في العلل، وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء.

ولو قدَّر مقدِّرٌ أنه يلزم الدَوْر المعيّ، وهو أن يكون كلٌ من المختصيْن موجوداً مع الآخر. /٣/ ٣٦٤

فيقال: فكلٌ منهما مختصٌ بأمرٍ، فهو متوقف على ما اختصت به نفسه، وعلى ما اختص به الآخر، فيلزم أن يكون هناك اختصاصان، فالقول في ذلك الاختصاص كالقول في الأول.

وبالجملة اختصاص الشيء بما هو عليه من خصائصه، كاختصاصه بنفسه ووجوده وصفاته كلها: لازمها وعارضها. فقول القائل: كل مختص لا بد له من مخصص مباين

له، كقوله: كل موجود فلا بد له من موجد مباين له، وكل حقيقة فلا بدَّ لها من محقِّق مباين لها، وكل قائم بنفسه فلا بدَّ له من مقوم مباين له، وأمثال ذلك.

فإنَّه ما من أمرٍ من هذه الأمور إلاَّ ويمكن الذهن أن يقدِّره على خلاف ما هو عليه، ومجرد تقدير إمكان ذلك في الذهن لا يوجب إمكان ذلك في الخارج[1]، ولكن طائفة من أهل الجدل والباطل والحكمة السوفسطائية يستدلون على إمكان الشيء في الخارج بإمكانه في الذهن، كما يوجد مثل ذلك في كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة.

والرازي والآمدي ونحوهما يستعملون ذلك كثيراً، كاستدلال الرازي وغيره على إمكان وجود موجود لا مباين للعالم ولا مجانب، بأن يقولوا: القسمة العقلية تقتضي أن كل موجود فإما مباين لغيره وإما مجانب له، وإما لا مباين ولا مجانب، أو كل موجود فإمَّا داخل في غيره وإما خارج عنه، وإما لا داخل ولا خارج. / ٣/ ٣٦٥

ويجعلون مثل هذه التقسيم دليلاً على إمكان كل من الأقسام في الخارج، وقد يسمُّون ذلك برهانا عقليا، وهو من أفسد الكلام، فإنَّ هذا بمنزلة قول القائل: كل موجود فإما أن يكون قائماً بنفسه أو قائما بغيره، وإما أن لا يكون قائماً بنفسه ولا بغيره، فإنَّ هذا لا يقتضي إمكان وجود موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره، بل هذا مما يعلم امتناعه بالضرورة، واتفق العقلاء على امتناعه.

---

(١) بعد كلمة «الخارج» يوجد سقط طويل في جميع النسخ ما عدا نسخة (هـ) وهو الموجود بين معقوفتين وسأشير إلى نهايته بإذن الله. ويوجد بعد كلمة «الخارج» بياض بمقدار ثلاث كلمات في (ط) وبمقدار كلمتين في (ق)، (ص). وبمقدار سطرين في (ض)، وكتب في هامش (ص)، (ط) ما يلي: «سقط كلام بعد قوله: الخارج، معلق في ورقة على الأصل». في (ص): معلق في ورقة الأصل، وفي (ق) كتب المحقق: «هنا بياض متروك بالأصل في هذا الموضع وما بعده» (رشاد).

ومثله أن يُقال: كلُّ موجود إما قديم أو محدَث، أو لا قديم ولا محدث. ومثله: كل موجود إما واجب أو ممكن، أو لا هذا ولا هذا، وكل موجود إما خالق أو مخلوق، أو لا خالق ولا مخلوق. ومثله: إمَّا عالم أو جاهل، أو لا عالم ولا جاهل. ومثله: إما حيّ وميت، أو لا حي ولا ميت.

فهذه التقسيمات وأمثالها لا تدلُّ على إمكان كلّ قسم منها ولا على وجوده في الخارج باتفاق العقلاء، بل العقلاء متفقون على أنَّ الموجود: إما واجب وإما ممكن، وإمَّا قديم وإما محدَث، وإما قائم بنفسه وإما قائم بغيره.

فأما تقسيم كل قائم بنفسه إلى: الحيّ والميت، والعالم والجاهل، والقادر والعاجز، فهو أيضاً صحيح عند جماهير العقلاء، وهو قول المثبة لأسماء الله الحسنى، وهو أنه حي عالم قادر. / ٣٦٦/٣

وإنما ينازع فيه النفاة من الجهمية والباطنية، فلا يسمونه بشيءٍ من الأسماء الحسنى التي سمَّى بها نفسه وسمته بها رسله، حتى لا يقولون: هو شيء ولا موجود، لأن ذلك -بزعمهم- يستلزم التشبيه بغيره من الأشياء والموجودات.

[شبهة للملاحدةٍ]

وللملاحدة الفلاسفة سؤال مشهور على قول القائل: إمَّا أن يكون حياً أو ميتاً، وعالماً أو جاهلاً، وقادراً أو عاجزاً، وسميعاً بصيراً أو أعمى وأصم، فإن هذين متقابلان تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والإيجاب.

والفرق بينهما أنَّ الأول سلب الشيء عمَّا من شأنه أن يكون متصفاً به، كسلب الحياة والسمع والبصر والعلم عن الحيوان، فإنَّه قابل لذلك، فإذا سلب عنه لزم أن يكون ميتاً

أعمى أصم جاهلا، وأمَّا الجماد فإنَّه لا يقبل الاتصاف بذلك، فلا يُقال فيه: لا حيٌّ ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا سميع بصير، ولا أعمى أصم.

[الجواب عنها وجوه]

قلت: وقد بسطنا الكلام على هذه الشبهة، وإن كان الآمدي وأمثاله عجزوا عن حلّها بل اعترفوا بورودها، وبيّنا الجواب عن ذلك من وجوه:

[الأول]

أحدها: أنَّ ما لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أنقص مما يقبل الاتصاف بصفات الكمال، والحي الجاهل الأعمى الأصم لقبوله للعلم / والسمع والبصر أكمل من الجماد ٣/ ٣٦٧ الذي لا يقبل ذلك، فإذا كان يمتنع كون الواجب يقبل صفات الكمال ولا يتصف بها، فلأن يمتنع كونه لا يقبلها بطريق الأَوْلى.

[الثاني]

والثاني: أنَّ كل صفة من صفات الكمال إذا لم تستلزم نقصاً فالواجب أَوْلى بها من الممكن، واتصافه بها أولى منَ الممكن لأنَّه أكمل، ولأن كل كمال حصل للممكن فهو من الواجب، وهم يسلِّمون أنَّ كل كمال حصل للمعلول فهو من علته، فالمعلول أَوْلى بذلك.

[الثالث]

الثالث: أن كل ما أمكن اتصاف الربِّ سبحانه به فهو واجب له، لامتناع توقف شيء من صفاته على غيره.

[الرابع]

الرابع: أن نفي هذه الصفات نقص، وإن لم يُسمَّ جهلاً وصماً وبكماً.

[الخامس]

الخامس: أن ما ذكروه من التفريق بين السلب والإيجاب، والعدم والمَلَكَة، بتسمية هذا ميّتا دون هذا، اصطلاح لهم لا يجب اتّباعه. والله قد سمَّى الجماد مواتاً في مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ۝٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖ﴾ [النحل:٢٠-٢١]، وفي قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلۡأَرۡضُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ [يس:٣٣]، وأمثال ذلك[1]. / ٣/ ٣٦٨

فإذا كان قد عُلم أنَّه لا بدَّ من موجود بنفسه مختص بخصائص لا يشركه فيها غيره، ولا يحتاج فيها إلى مباين له، كان توهم المتوهم أنَّ كل مختص فلا بدَّ له من مخصص مباين له، توهماً باطلاً شيطانياً وهو من جنس ما ذكره النبي ﷺ في الحديث الصحيح لما قال: يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ فيقول الله. فيقول: من خلق الله؟ فإذا وجد أحدكم ذلك فليستعذ بالله ولينته.

وفي حديث آخر: لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولوا: هذا الله خلق كل شيء فمَن خلق الله؟

وهذا لكون الوسواس الشيطاني الباطل لا يقف عند حدّ الموجود الواجب القديم الخالق. وهذا المقام ضلَّ فيه طوائف من الناس صاروا ينفون ما يجب إثباته لله تعالى من الصفات لعدم علمهم بما يوجب اختصاصه بذلك.

---

(١) هنا ينتهي الكلام الساقط من جميع النسخ ما عدا نسخة (هـ) (رشاد).

ثمَّ إنهم يتناقضون، فالمعتزلة فرَّقوا بين كونه عالماً وقادراً، وكونه متكلماً مريداً. بأنَّ العلم عام التعلق، فإنَّه -سبحانه- بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير. والكلام خاص، فإنَّه يتكلم بشيء دون شيء، فإنَّه لا يتكلم إلا بالصدق. والإرادة خاصة، فإنَّه يريد شيئاً دون شيء، لا يريد إلاَّ ما علم أن سيكون.

فقال لهم الناس: هب أن الأمر كذلك، لكن ما الموجب للتكلم ببعض الكلام دون بعض، ولإرادة بعض الأمور دون بعض؟ فلا بدَّ / من سبب يوجب التخصيص، فلا ٣/ ٣٦٩ بدَّ حينئذ أن يكون هو المخصص. **فقالوا:** القادر المختار يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مخصص.

فيقال لهم: هذا مع بطلانه يوجب تناقضكم، فإنكم قلتم لا بدَّ للتخصيص من مخصص، ثم قلتم: كلّ الممكنات مخصصة ووجدت بدون مخصص، بل رجّح المرجّح أحد المتماثلين على الآخر من غير مخصص، وإذا جوّزتم في الممكنات وجود المخصصات بدون مخصص، مع أنَّ نسبة القادر إليها نسبة واحدة، فالموجود بنفسه أوْلى أن يستغني عن مخصص مما اختص به من ذاته وصفاته، وذلك أنَّه من المعلوم أنَّ وجود ذاته وصفاته أوْلى من وجود مفعولاته، وإذا جوّزتم أن يكون مخصصاً لمفعولاته المختصة بحقيقة وقدر وصفة بلا مخصص أصلا، فتجويزكم أن تكون ذاته المختصة الواجبة بنفسها لا تفتقر إلى مخصص بطريق الأولى.

وهذا لا ينعكس، فإنَّه إذا قيل: إنَّ أفعاله تفتقر إلى مخصص، لم يلزم أن تكون ذاته مفتقرة إلى مخصص، فإنَّ ذاته واجبة الوجود بنفسها، فهي لا تفتقر إلى سبب أصلا، بخلاف مفعولاته فإنَّها مفتقرة إلى سبب، وما افتَقر إلى فاعل جاز أن يُقال: هو مفتقر إلى مخصص، بخلاف ما لا يفتقر إلى فاعل، فإنه لا يجب أن يفتقر إلى مخصص.

٣/ ٣٧٠ **فإذا قيل**: ما افتقر إلى سبب أو ما افتقر إلى فاعل، أو ما افتقر إلى / علم افتقر إلى مخصص، وما لم يفتقر إلى شيء من ذلك لم يفتقر، كان هذا كلاماً معقولا.

بخلاف ما إذا قيل: المفتَقر إلى الفاعل لا يفتقر إلى مخصص، والغنى عن الفاعل يفتقر إلى مخصص، فإنَّ هذا قلب للحقيقة، كما قالته المعتزلة الجهمية القدرية من نفي افتقار الأفعال إلى مخصص، وإثبات افتقار الذات إلى مخصص قلب للحقائق.

وأفسد منه قول الفلاسفة الذين يثبون مفعولات مختلفة مع حدوث كثير منها، ويقولون: إن مخصصها مجرَّد وجود بسيط، ثمَّ يصفونه بصفات تفيد اختصاصه بها يتميز به عن سائر الموجودات، ويقولون مع ذلك: الاختصاص لا بد له من مخصص مباين له. ثمَّ العلم فيه من العموم ما ليس في القدرة، وفي القدرة من العموم ما ليس في الإرادة.

والمتفلسفة نفوا الاختصاص حتى أثبتوا وجوداً مطلقاً مجردا، ثمَّ أثبتوا له من اللوازم ما يوجب الاختصاص، مثل كونه وجوداً، واجبا وذلك يميزه عن الوجود الممكن، وجعلوه عاقلاً ومعقولاً وعقلاً، وعاشقاً ومعشوقاً وعشقا، وملتذاً ومتلذاً به، وأنواع ذلك ممَّا يوجب اختصاصه بهذه الأمور عمَّن ليس هو موصوفاً بها من الجمادات.

وقالوا: صدر عنه العالم المختص بما له من الصفات والأقدار من غير موجب ٣/ ٣٧١ للتخصيص. فهل في الوجود أعظم من هذا التناقض؟ / وهو أن يكون وجود مطلق لا اختصاص فيه يوجب كل اختصاص في الوجود من غير سبب يوجب التخصيص؟

وهؤلاء ينكرون على من أثبت من أهل الكلام الحوادثَ بلا سبب حادث، ثم يثبتون الحوادث بلا محدِث، ويثبتون التخصيصات في الموجودات بلا مخصّص أصلاً، وهو شبيه بقول من يجعل الممكن الذي ليس له من نفسه وجود يُوجد بلا واجب بنفسه.

ومن وافق هؤلاء من الكُلاَّبيه في بعض الأمور يثبت صفات معدودة يختص بها، ويجعل لها خصائص، ثمَّ يطلب المخصص لغير تلك الصفات. ولهذا كان منتهى من سلك هذه السبيل إلى أن يثبت وجوداً مطلقاً، ثمَّ يتناقض أعظم من تناقض غيره، وذلك لأنَّ كل موجود فمختص بما هو من خصائصه، سواء كان واجباً أو ممكناً، فطلَب الذهن شيئاً مطلقاً لا اختصاص له بشيءٍ يميّزه عن غيره طلب ما هو ممتنع لذاته، فمن وصف الواجب بذلك فقد وصفه بصفة الممتنع لذاته، وهذا نهاية هؤلاء، وهو الجمع بين النقيضين.

ثمَّ يقول من يقول من متصوفتهم أنَّه يجوز الجمع بين النقيضين، وأنَّه يَثْبُت في الكشف ما يناقض صريح العقل.

[كلام الشهرستاني في «نهاية الإقدام» عند مناظرته للقائلين بالعلو والمباينة والصفات الفعلية]

والشهرستاني لمَّا اعتمد في مناظرته للقائلين بالعلو والمباينة والصفات الفعلية ونحو هؤلاء على هذه الطريقة أورَد على نفسه من اللوازم ما / اعترف معه بالحيرة[1]، فلما ٣/ ٣٧٢ احتج بأن الاختصاص بالقدر يقتضي مخصّصاً، والاختصاص بالجهة يقتضي مخصصاً، قال[2]: **«فإن قيل: بم تنكرون على من يقول: القدر[3] الذي اختص به نهايةً وحدّاً[4]**

(١) أنظر نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني، (ص١٠٣-١٠٥).

(٢) نهاية الإقدام، (ص١٠٦) وما بعدها.

(٣) نهاية الإقدام: إن القدر.

(٤) نهاية الإقدام: نهاية وحد.

واجب له لِذاته فلا يحتاج إلى مخصّص، بخلاف مقادير الخلق فإنها احتاجت إلى ذلك لأنها جائزة[١]، وذلك لأن الجواز في الجائزات إنما يُعرف بتقدير القدرة عليها[٢]، فلمّا كانت المقادير المخلوقة[٣] مقدورة عُرف جوازها، واحتاج الجواز إلى مرجّح، فإذا لم يكن فوق الباري تعالى[٤] قادرٌ يقدر عليه لم يمكن[٥] إضافة الجواز إليه[٦] وإثبات الاحتياج له، ألسنا اتفقنا على أنَّ الصفات ثمانٍ، أفهي واجبة له على هذا العدد، أم جائز أن توجد صفة أخرى؟ فإن قلتم: يجب الانحصار في هذا العدد كذلك. نقول: الاختصاص بالحدّ المذكور واجب له، إذ لا فرق بين مقدار في الصفات عدًّا[٧] ومقدار[٨] في / الذات حدّاً، وإن[٩] قلتم: جائز أن توجد صفة أخرى، فما الموجب للانحصار في هذا العدد والحد[١٠] فيحتاج إلى مخصّص حاصر[١١]؟» ثم قال[١٢]: «قلنا[١٣]: المقادير من حيث إنها مقادير طولاً وعرضًا وعمقًا لا تختلف شاهداً ولا غائباً[١٤] في تطرق الجواز العقلي إليها واستدعاء مخصص[١٥]».

٣/ ٣٧٣

(١) نهاية الإقدام: إلى مخصص والمقادير التي هي في الخلق إنما احتاجت إلى مقدر لأنها جائزة.
(٢) عليها: في نسخة من نسخ نهاية الإقدام.
(٣) نهاية الإقدام: الخلقية.
(٤) نهاية الإقدام: الباري سبحانه.
(٥) نهايوة الإقدام: لم تكن.
(٦) إليه: ساقطة من نهاية الإقدام.
(٧) نهاية الإقدام: عددا.
(٨) نهاية الإقدام: وبين مقدار.
(٩) نهاية الإقدام: فإن.
(١٠) نهاية الإقدام: هذا الحد والعدد.
(١١) في إحدى نسخ نهاية الإقدام: خالص.
(١٢) بعد الكلام السابق مباشرة (ص١٠٦).
(١٣) نهاية الإقدام: والجواب قلنا.
(١٤) نهاية الإقدام: شاهداً وغايباً.
(١٥) نهاية الإقدام: المخصص.

فيقال له: هذا الذي قلته هو أول المسألة، فإنَّ المقادير من حيث هي هي لا وجود لها في الخارج، كما أنَّ الصفات والذوات من حيث هي هي لا وجود لها في الخارج، وإنما يُوجد في الخارج ذات مخصوصة بصفاتها المخصوصة، فالقول فيما اختصت به من المقدار كالقول فيما اختصت به من سائر الصفات، وما اختصت به من الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات.

ثم قال[1]: «**وأما الصفات وانحصارها في ثمانٍ، فقد اختلف جواب الأصحاب[2] عنه بوجوه: منها: أنهم منعوا إطلاق لفظ / العدد عليها فضلا عن الثمانية، وقالوا قد دلَّ الفعل بوقوعه على كون الفاعل قادراً[3]، وباختصاصه ببعض الجائزات على كونه مريداً[4]، وبإحكامه على كونه عالماً[5]، وعُلم بالضرورة أنَّ القضايا مختلفة، وورد في الشرع إطلاق العلم والقدرة والإرادة، ولا مدلول سوى ما دلّ الفعل عليه أو ورد في الشرع إطلاقه، ولهذا اقتصرنا على ذلك. فلو سُئل: هل يجوز أن يكون له صفة أخرى؟ اختلف الجواب عنه، فقيل: لا يتطرق إليه الجواز، فإنَّا لم نثبت الصفات إلاّ بدليل الفعل[6]، والفعل ما دلّ إلا على تلك[7] وقيل: يجوز عقلاً، إلا أنَّ الشرع لم يرد به، فنتوقف[8] في ذلك، ولا يضر[9] الاعتقاد إذا لم يرد به تكليف**».

٣/ ٣٧٤

---

(١) نهاية الإقدام: (ص١٠٧).

(٢) نهاية الإقدام: فقد اختلف الجواب. وفي بعض النسخ كما هو في كتابنا.

(٣) نهاية الإقدام: على أن الفاعل قادر. (٤) نهاية الإقدام: وباختصاصه ببعض الجايزات على أنه مريد.

(٥) نهاية الإقدام: على أنه عالم.

(٦) نهاية الإقدام: فإنا لم نثبت له الصفات بطريق التجويز العقلي، بل بدليل الفعل.

(٧) نهاية الإقدام: إلا على تلك الصفات. (٨) نهاية الإقدام: فيتوقف.

(٩) نهاية الإقدام: ولا يضرنا.

قال[١]: «ومنها أنهم فرّقوا في الشاهد بين الصفات الذاتية التي تلتئم منها حقيقة الشيء، وبين المقادير العرضية[٢] التي لا مدخل لها في تحقيق حقيقة الشيء، فإنَّ الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى / الفاعل، بل هي له من غير سبب، والمقادير العرضية تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل، فإن جعلها له بسبب. ٣/ ٣٧٥

ومنها أنَّه لو قُدِّر[٣] صفة زائدة على الثمان[٤] لم يخل إمّا أن تكون[٥] صفة مدح وكمال، أو صفة[٦] ذم ونقصان، فإن كان[٧] صفة كمال فعدمها في الحال نقص، وإن كان[٨] صفة نقص[٩] فعدمها عنه واجب، وإذا بطل القسمان تعيّن أنَّه لا يتصف بزيادة على الثمانية[١٠]».

قال[١١]: «ويترتب على ما ذكرناه: هل يجوز أن يكون للباري تعالى[١٢] أخص وصف لا ندركه؟ وفرق بين هذا السؤال والسؤال الأول، فإنَّ السائل الأول سأل: هل يجوز أن تزيد صفاته[١٣] على الصفات الثمانية؟ والسائل الثاني سأل هل له أخص وصف تميز/ به[١٤] عن المخلوقات؟ واختلف جواب الأصحاب عنه أيضاً. فقال بعضهم: ليس ٣/ ٣٧٦

---

(١) بعد الكلام السابق بأربع كلمات (ص١٠٧). (٢) نهاية الإقدام (ص١٠٨): والمقادير المختلفة.

(٣) نهاية الإقدام: ومنها أنهم قالوا لو قدرنا. (٤) نهاية الإقدام: على الصفات الثمانية.

(٥) نهاية الإقدام: لم يخل الحال فيها إما أن تكون؛ ض: لم يخل لنا أن يكون، وهو تحريف.

(٦) نهاية الإقدام: أو تكون صفة. (٧) نهاية الإقدام: فإن كانت.

(٨) نهاية الإقدام: في الحال نقص، وقد اتصف الباري سبحانه بصفات الكمال من وجه، وإن كانت..

(٩) نهاية الإقدام: نقصان.

(١٠) نهاية الإقدام: تعين أنه لا يجوز أن يتصف بصفة زايدة على الصفات الذاتية.

(١١) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص١٠٨).

(١٢) نهاية الإقدام: على ما ذكرناه أنه هل يجوز للباري سبحانه.

(١٣) نهاية الإقدام: أن تزيد صفة. (١٤) نهاية الإقدام: به يتميز.

له أخص وصف ولا يجوز أنْ يكون لأنَّه بذاته وصفاته تميَّز عن ذوات المخلوقات وصفاتها، من حيث أن ذاته لا حدّ لها زماناً ومكانا، ولا تقبل[١] الانقسام فعلاً ووهماً، بخلاف ذوات المخلوقات، وصفاته غير متناهية في التعلق بالمتعلقات، ولو[٢] كان الغرض أن يتحقق أخص وصف به يقع التميز فقد وقع التميز بما ذكرناه[٣]، فلا أخص سوى ما عرفناه[٤]. وقال بعضهم: لا بل له أخص وصف في الإلهة[٥] لا ندركه، وذلك أنَّ كل شيئين لهما حقيقتان معقولتان فإنهما يتمايزان بأخص وصفيهما، وجميع ما ذكرنا من أنْ لا حدَّ ولا نهاية ولا انقسام للذات ولا تناهي للتعلق في الصفات[٦]، كل ذلك سلوب وصفات نفي، وبالنفي لا يتميز الشيء عن الشيء، بل لا بدَّ من صفة إثبات بها يقع التميز وإلا فترتفع الحقيقة رأساً. ثم إذا ثبت / أخص الوصف[٧] فهل يجوز أن ٣/ ٣٧٧ يدرك[٨]؟ قال إمام الحرمين: لا يجوز أن يدرك[٨] أصلا. وقال بعضهم: يجوز أن يُدرك. وقال ضرار بن عمرو: يدرك ذلك عند الرؤية[٩] بحاسَّة سادسة، ونفس المسألة من محارات العقول[١٠] وتصور[١١] الأخص من محارات العقول.

---

(١) نهاية الإقدام: ولا يقبل.

(٢) نهاية الإقدام: بخلاف ذوات المخلوقات وصفاتها فإنها غير متناهية في التعلق بالمتعلقات، فلو..

(٣) نهاية الإقدام: بما ذكرنا. (٤) نهاية الإقدام: ما عرفنا.

(٥) نهاية الإقدام: وقال بعضهم: له أخص وصف الإلهية.

(٦) نهاية الإقدام: (ص١٠٩): لا تناهي للصفات. وفي نسخة: ولا تناهي تعلقت الصفات.

(٧) نهاية الإقدام: ثم إذا ثبت أن له أخص الوصف.

(٨) نهاية الإقدام: أن ندركه. (٩) نهاية الإقدام: عند الروية، بدون الهمزة على الواو.

(١٠) نهاية الإقدام: من محارات المتكلمين.

(١١) نهاية الإقدام: وتصوير.

[تعليق ابن تيمية على كلام الشهرستاني من وجوه]

فيقال: هذا وما أشبهه هو الذي يُقال في هذا المقام من جهة من يفرِّق بين بعض الصفات وبعض، كما يفرِّق بين الصفة والقدر، من تدبّره علم أنه لا يمكن الفرق.

وذلك من وجوه:

[الوجه الأول]

أحدها: أن ما ذكره ليس فيه جواب عن الإلزام والمعارضة، فإنهم عارضوه بإثبات صفات متعددة، سواء كانت ثمانياً أو أكثر أو أقل، فإنَّ اختصاص الصفات بعددٍ من الأعداد كاختصاص الذات بقدر من الأقدار، وإذا كان المسمِّي لا يسمِّي ذلك عددا فمنازعه لا يُسمِّي الآخر قَدْراً، وليس الكلام في الإطلاقات اللفظيّة بل في المعاني العقلية، وما زاد على ذلك سواء نفي ثبوته أو نفي / العلم به لا يضر، فإنَّ السؤال قائم ٣/ ٣٧٨ إلاَّ أن يُثبت المثبت صفات لا نهاية لعددها، وهذا ينقض قاعدة من يقول: إنه لا يوجد ما لا نهاية له، وإلاَّ فإذا أثبت الصفات متناهية كانت المعارضة متوجهة، سواء عرف عددها أو لم يعرف، وتفريق من فرَّق بين الصفات الذاتية والعرضية بأنَّ هذه تفتقر إلى فاعل دون الأخرى لا يصح، لأنَّ هذا إنما يجيء على قول من يقول: الماهيات غير مفعولة ولا مجعولة، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ونحوهم، وإلاَّ فأهل السنة ومتكلموهم متفقون على أنَّ حقائق جميع المخلوقات مخلوقة مصنوعة، بل ليس لها حقيقة في الخارج إلاَّ ما هو موجود في الخارج، وما سوى ذلك فإنما هو الصورة العلمية، وما في الأذهان من ذلك فالله تعالى هو الذي جعله فيها، والله سبحانه هو الذي خلق فسوّى، وهو الذي قدَّر فهدى، وهو الذي خلق، خلق الإنسان من علق، وهو الذي علَّم بالقلم، علَّم الإنسان ما لم يعلم، وهو الذي خلق الإنسان علَّمه البيان.

فقوله: «الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل» قول باطل، بل صفة كل موصوف مخلوق مضافة إلى الله تعالى، فإنَّه خلق كل موصوف بصفاته، وليس في المخلوق شيء لا من ذاته ولا من صفاته إلاَّ والله تعالى خلقه وأبدعه.

وأيضا فكل صفة لازمة لموصوفها لا يكون الموصوف إلاّ بها، فإن كان مفتقراً إلى الفاعل، فالفاعل فعله بصفاته، وإن كان غنياً عن/ الفاعل استغنى بصفاته عن الفاعل. ٣/ ٣٧٩ وتسمية أهل المنطق لبعضها ذاتيا، ولبعضها عرضيا، لا يمنع اشتراكها في هذا الحكم.

وقول القائل: «لو قُدِّر صفة زائدة على الثمان لكان صفة كمال أو نقص» إنَّما يفيده نفي ما زاد على الثمان، وهذا لا يضر المعارض، بل يقوِّي معارضته، فإن تخصيص الصفات بإثبات ثمان دون ما زاد ونقص تخصيص بقدرٍ وعددٍ، فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين للموصوف فالسؤال قائم، فإن قال القائل: هذه الصفات على هذا الوجه من لوازم الذات لا تفتقر إلى موجب غير الذات. قيل له: فهكذا مورد النزاع، وبطل ما ذكرته من اختصاص كل موصوف بصفات ومقدار يفتقر إلى مخصص منفصل عنه.

[الوجه الثاني]

الوجه الثاني: أن ما ذكره من الكلام في أخصّ وصف، هو أيضاً لازم لهم، كما أنَّ ما ذكره في الصفات هو أيضاً لازم لهم، فإنَّ هذا معارضة باختصاص الحقيقة في نفسها، وذلك معارضة باختصاصها ببعض الصفات دون بعض، وبعدد من الصفات دون ما زاد. وسواء قيل بإثبات أخص وصف أو لم يقل، فإنَّه لا بدَّ من ذات متميزة بنفسها عما سواها.

[الوجه الثالث]

الوجه الثالث: أن يُقال: أهل الإثبات للصفات لهم فيما زادَ على الثمانية ثلاثة أقوال معروفة: **أحدها:** إثبات صفات أخرى كالرِّضى والغضب والوجه واليدين والاستواء، وهذا قول ابن كُلاَّب والحارث / المحاسبي وأبي العباس القلانسي، والأشعري وقدماء أصحابه كأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن بن مهدي الطبري والقاضي أبي بكر بن الطيب وأمثالهم، وهو قول أبي بكر بن فورك، وقد حكى إجماع أصحابه على إثبات الصفات الخبرية كالوجه واليد[1] وهو قول أبي القاسم القشيري وأبي بكر البيهقي، كما هو قول القاضي أبي يعلى وابن عقيل والشريف أبي علي وابن الزاغوني، وأبي الحسن التميمي وأهل بيته كابنه أبي الفضل ورزق الله وغيرهم، كما هو قول سائر المنتسبين إلى أهل السنة والحديث، وليس للأشعري نفسه في إثبات صفة الوجه واليد والاستواء وتأويل نصوصها قولان، بل لم يختلف قوله أنَّه يثبتها ولا يقف فيها، بل يُبطل تأويلات من ينفيها، ولكن أبو المعالي وأتباعه ينفونها، ثمَّ لهم في التأويل والتفويض قولان: فأول قولي أبي المعالي التأويل كما ذكره في «الإرشاد» وآخرهما التفويض كما ذكره في «الرسالة النظامية» وذكر إجماع السلف على المنع من التأويل وأنَّه محرم[2]./

٣/ ٣٨٠ — ٣/ ٣٨١

---

(١) يذكر ابن فورك في كتابه مشكل الحديث، (ص١٤٤) ط. حيدر آباد، (١٣٦٢) ما يلي: «مع إطلاق الأمة بأسرها. عربيها وعجميها. بالفارسية والعربية. إضافة اليد إلى الله عز وجل، وإجماعهم على استجازة ذلك وترك إنكاره». وانظر أيضاً ما ذكره، (ص٢٠٢-٢٠٤) (رشاد).

(٢) يقول الجويني في كتابه العقيدة النظامية، (ص٢٣)، ط. مطبعة الأنوار، القاهرة (١٣٦٧/ ١٩٤٨): «قد اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق فحواها وإجراؤها على موجب ما تبرزه أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب وفيما صح من سنن النبي ﷺ، وذهبت أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه. والذي نرتضيه رأياً، وندين الله به عقداً، اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع» (رشاد).

وأما أبو الحسن وقدماء أصحابه فهم من المثبتين لها. وقد عد القاضي أبو بكر في «التمهيد» و«الإبانة» له الصفات القديمة: خمس عشرة صفة، ويُسمون هذه الصفات الزائدة على الثمانية الصفات الخبرية[1]. وكذلك غيرهم من أهل العلم والسنة مثل محمد بن جرير الطبري وأمثاله، وهو قول أئمة أهل السنة والحديث منَ السلف وأتباعهم، وهو قول الكرّامية والسالمية وغيرهم.

وهذا القول هو القول المعروف عند متكلمة الصفاتية، لم يكن يظهر بينهم غيره، حتى جاء من وافق المعتزلة على نفيها، وفارق طريقة هؤلاء. وأصل هؤلاء أنَّهم يثبتون الصفات بالسمع وبالعقل، بخلاف من اقتصر على الثمانية، فإنَّه لم يثبت صفة إلاَّ بالعقل. وقد أثبت طائفة منهم بعضها بالعقل، كما أثبت أبو إسحق الإسفراييني صفة اليد بالعقل، وكما يثبت كثير من المحققين صفة الحب والبغض والرضى والغضب بالعقل. / ٣/ ٣٨٢

القول الثاني: قول من ينفي هذه الصفات، كما ذكره الشهرستاني وغيره. وهو أضعف الأقوال، فإنَّ عمدته أنَّه لو كان لله صفة غير ذلك لوجب أنْ ينصب عليها دليلاً نعلمه، ولم ينصب، فلا صفة له. وكلتا المقدمتين باطلة، فإنَّ دعوى المدّعي أنَّه لا بدَّ أن ينصب الله تعالى على كل صفة من صفاته دليلاً باطل، ودعواه أنَّه لم ينصب دليلاً إلَّا نعلمه هو أيضاً باطل، كما قد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع، فإنَّ هذه القاعدة إنما هي معدة لجمل المقاصد.

---

(١) يفرق القاضي أبوبكر الباقلاني في كتاب التمهيد (ص٢٦٢-٢٦٣)، تحقيق تشرد يوسف مكارثي، بيروت، ١٩٥٧ بين صفات الذات وهي عنده: الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، والبقاء، والوجه، والعينان، واليدان، والغضب، والرضى -وهما الإرادة- والرحمة، والسخط، والولاية، والعداوة، والحب، والإيثار، والمشيئة، والإدراك لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح.. الخ، وصفات فعله تعالى عنده هي: الخلق، والرزق، والعدل، والإحسان، والتفضل، والإنعام، والثواب، والعقاب، والحشر، والنشر (رشاد).

والثالث: قول الواقفة، الذين يجوّزون إثبات صفات زائدة، لكن يقولون لم يقم عندنا دليل على نفي ذلك ولا إثباته. وهذه طريقة محققي من لم يثبت الصفات الخبرية، وهذا اختيار الرازي والآمدي وغيرهما.

وأئمة أهل السنة والحديث -من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم- يثبتون الصفات الخبرية، لكن منهم من يقول: لا نثبت إلاَّ ما في القرآن والسنة المتواترة، وما لم يقم دليل قاطع على إثباته نفيناه، كما يقوله ابن عقيل وغيره أحيانا. ومنهم من يقول: بل نثبتها بأخبار الآحاد المتلقاة بالقبول. ومنهم من يقول: نثبتها بالأخبار الصحيحة مطلقاً. ومنهم من يقول: يُعطى كلُّ دليل حقه، فما كان قاطعاً في الإثبات قطعنا بموجبه، وما كان راجحاً -لا قاطعاً- قلنا بموجبه، فلا / نقطع في النفي والإثبات إلاَّ بدليل يوجب القطع، وإذا قام دليل يرجح أحد الجانبين بيّنا رجحان أحد الجانبين، وهذا أصح الطرق. ٣/ ٣٨٣

وكثير من الناس قد يظن صحة أحاديث، فإمَّا أن يتأولها أو يقول: هي مثل غيرها من الأخبار، وتكون باطلة عند أئمة الحديث.

ومن الأخبار ما يكون ظاهره يبين المراد به، لا يحتاج إلى دليل يصرفه عن ظاهره، ولكن يظن قوم أنَّه مما يفتقر إلى تأويلٍ كقوله: الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن صافحه وقبَّله فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه[1].

فهذا الخبر لو صحَّ عن النبي ﷺ لم يكن ظاهره أنَّ الحجر صفة لله، بل هو صريح في أنَّه ليس صفة لله لقوله: يمين الله في الأرض، فقيَّده في الأرض، ولقوله: فمن صافحه فكأنما صافح الله، والمشبَّه ليس هو المشبَّه به، وإذا كان صريحاً في أنَّه ليس صفة لله، لم

(١) سئل شيخ الإسلام عن هذا الحديث كما في «المجموع» (٦/ ٣٩٧) وذكر بأن إسناده غير ثابت وأنه مشهور عن ابن عباس وهو كما قال.

يحتج إلى تأويل يخالف ظاهره، ونظائر هذا كثيرة مما يكون في الآية / والحديث ما يبين ٣/ ٣٨٤ أنَّه لم يرد به المعنى الباطل، فلا يحتاج نفي ذلك إلى دليل منفصل ولا تأويل يخرج اللفظ عن موجبه ومقتضاه.

وإذا كان كذلك فالمعارضة بالصفات ثابتة على كل قول من الأقوال الثلاثة، إذ لا بدَّ فيها من اختصاص، فإنْ كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين، لزم افتقار صفات الله تعالى إلى مباين له.

ثم رأيت أبا الحسن الآمدي قد ذكر هذا الدليل الذي ذكره الشهرستاني وبيَّن ضعفه في كتابه المسمى «بغاية المرام في علم الكلام» فقال في مسألة نفي العلو وتوابع ذلك[1]: **«وقد سلك بعض الأصحاب في الرد على هؤلاء طريقاً شاملاً فقال: لو كان الباري مقدَّراً بقدر، متصوَّراً بصورة، متناهياً بحدٍ ونهاية، مختصاً بجهة، متغيراً بصفةٍ حادثةٍ في ذاته لكان محدثا، إذ العقل الصريح يقضي بأنَّ المقادير في تجويز العقل متساوية، فما من مقدار وشكل يقدَّر في العقل إلاَّ ويجوز أن يكون مخصوصاً بغيره، فاختصاصه بما اختُص به من مقدار أو شكل أو غيره يستدعي مخصصاً، ولو استدعى مخصصاً لكان الباري[2] محدثاً»**.

قال الآمدي[3]: «لكن[4] هذا المسلك مما لا يقوى. وذلك / أنه وإن سُلِّم أن ما ٣/ ٣٨٥ يُفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في أنفسها، وإن ما وقع منها لا بدَّ له من

(١) في كتابه غاية المرام في علم الكلام، تحقيق الأستاذ حسن محمود عبداللطيف، (ص١٨١)، ط. لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة (١٣٩١/ ١٩٧١).

(٢) غاية المرام: لكان الباري تعالى:

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص١٨١-١٨٢).

(٤) غاية المرام: ولكن.

مخصص، لكن إنما يلزم أن يكون الباري حادثاً أن لو كان المخصص خارجاً عن ذاته ونفسه.

ولعل صاحب هذا القول لا يقول به، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الباري تعالى حادثا[1]، ولا مُحْوَجاً[2] إلى غيره أصلاً. فإن قيل: إنَّ ما اقتضاه بذاته ليس هو أوْلى[3] من غيره، لِتَسَاوِي الجميع بالنسبة إليه في جهة[4] الاقتضاء، فهو نحو الخلاف[5]، ولعل الخصم قد لا يسلم تساوي النسبة في جهة[6] الاقتضاء، إلا أن يقدر أنه لا اختلاف بين هذه الممكنات، ولا محالة أن بيان ذلك متعذرٌ جداً، كيف وأنَّه يحتمل أن ينتهج الخصم في تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات، وبه درء الإلزام».

ثم استدلَّ على هذه المسألة بما هو أضعف من هذا، وهو أنَّ البناء على ذلك مستلزم لكونه جوهراً والجواهر متماثلة[7]، وقد عُرف ما في هذين الأصلين من المنازعات اللفظية والمعنوية في غير هذا الموضع. / ٣/٣٨٦

والآمدي نفسُه قد بيّن بُطلان قول من جعل الجواهر متماثلة.

---

(١) غاية المرام: أن يكون الباري حادثاً.

(٢) غاية المرام: ولا محتاجاً، وذكر الأستاذ المحقق في تعليقه: «في الأصل: محواجاً».

(٣) غاية المرام: بأولى.

(٤) غاية المرام: من جهة.

(٥) غاية المرام: فهو محز التخيلات.

(٦) غاية المرام: من جهة.

(٧) أنظر غاية المرام للآمدي: (ص١٨٢-١٨٤).

ومما ينبغي أن يُعرف في مثل هذه المسائل المنازعات اللفظية، فإن القائل إذا قال: التخصيص يفتقر إلى مخصص، والتقدير إلى مقدِّر، كان بمنزلة من يقول: التحريك يفتقر إلى محرِّك، وأمثال ذلك، وهذا لا ريب فيه، فإنَّ التخصيص مصدر: خَصَّصَ يخصص تخصيصاً، وكذلك التقدير والتكليم ونحو ذلك. ومصدر الفعل المتعدي لا بد له من فاعل يتعدى فعله، فإذا قُدِّر مصدر متعدٍ بلا فاعلٍ يتعدى فعله كان متناقضاً، بخلاف ما إذا قيل: الاختصاص يفتقر إلى مخصص، والمقدار إلى مقدّر ونحو ذلك، فإن هذا ليس في الكلام ما يدل عليه، لأنَّ المذكور إما مصدر فعل لازم كالاختصاص ونحوه، أو اسم ليس بمصدر كالمقدار، وكل من هذين ليس في الكلام ما يوجب افتقاره إلى فاعل يتعداه فعله. فإذا قيل: الموصوف الذي له صفة وقدر قد اختص بصفة وقدر، فلا بدَّ له من مخصص، لم يكن في هذا الكلام ما يدلُّ على افتقاره إلى مخصصٍ مباينٍ له يخصصه بذلك، بخلاف ما إذا قيل: إذا خُص بصفة أو قدر فلا بد له من مخصص، فإن هذا كلام صحيح.

والناطقون من أهل النظر وغيرهم إذا قصدوا المعاني فقد لا يراعون مثل هذا، بل يطلقون اسم المفعول على ما لم يعلم أنَّ له فاعلاً، فيقول أحدهم: هذا مخصوص بهذه الصفة والقدر، والمخصوص لا بد له من مخصص، فإذا أخذ المخصوص على أنه اسم مفعول فمعلوم أنه / لا بد له من فاعل يتعدى فعله، وإذا أخذ على أن المقصود اختصاصه ٣/ ٣٨٧ بذلك الوصف كان هذا مما يفتقر إلى دليل، وهذا مثل الموجود فإنَّه لا يُقصد به أن غيره أوجده، بل يُقصد به المحقق الذي هو بحيث يوجد، فكثير من الأفعال التي بُنيت للمفعول واسم المفعول التابع لها قد كثر في الاستعمال، حتى بقي لا يقصد به قصد فعل حادث له فاعل أصلاً، بل يُقصد إثبات ذلك الوصف من حيث الجملة.

وكثير من ألفاظ النظَّار من هذا الباب كلفظ الموجود والمخصوص والمؤلف والمركب والمحقق فإذا قالوا: إنَّ الرب تعالى مخصوص بخصائص لا يشركه فيها غيره أو هو موجود، لم يريدوا أنَّ أحداً غيره خَصّه بتلك الخصائص، ولا أنَّ غيره جعله موجوداً.

وبسب ذلك تجد جماعات غلطوا في هذا الموضع في مثل هذه المسألة، إذا قيل: الباري تعالى مخصوص بكذا وكذا، أو مختص بكذا وكذا، قالوا: فالمخصوص لا بدَّ له ممَّن خصه بذلك، والمخصص لا بد له من مخصص خصصه بذلك.

والناس قد يبحثون عن اختصاص الشيء بأمور قبل بحثهم هل هي من نفسه أو من غيره، ويعلمون ويقولون إنَّه مخصوص بذلك، وقد خُص بهذا واختُص به ونحو ذلك./ ٣/ ٣٨٨

ونظير ذلك ما ذكره أبو حامد في «تهافت الفلاسفة» لما ردَّ عليهم مذهبهم في نفي الصفات، وبيَّن أنَّه لا دليل لهم على نفيها، وتكلم في ذلك بكلام حسن، بيّن فيه ما احتجوا به من الألفاظ المجملة المبهمة كلفظ «التركيب» فإنَّهم جعلوا إثبات الصفات تركيباً، وقالوا: متى أثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيباً، وادخلوا في مسمى «التركيب» خمسة أنواع:

أحدها: أنه ليس له حقيقة إلاَّ الوجود المطلق لئلا يكون مركّباً من وجود وماهية.

والثاني: ليس له صفة لئلا يكون مركّباً من ذاتٍ وصفات.

والثالث: ليس له وصف مختص ومشترك، لئلا يكون مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز لتركب النوع من الجنس والفصل، أو من الخاصة والعرض العام.

الرابع: أنه ليس فوق العالم، لئلا يكون مركباً من الجواهر المفردة، وكذلك لا يكون مركباً من المادة والصورة، فلا يكون مركباً تركيباً حسيًّا كتركب الجسم من الجواهر المنفردة، ولا عقلياً كتركبه من المادة والصورة.

وهذان نوعان بهما يصير خمسة، وهذه الطريقة هي طريقة / ابن سينا، فإنه زعم أن نفس الوجود إذا كان يستلزم وجوداً واجباً، فالوجود الواجب له هذه الخصائص النافية لهذه الصفات، ويقول: ليس له أجزاء حدٍّ ولا أجزاء كمٍّ، وهذا مراده. ٣/ ٣٨٩

وأما قدماء الفلاسفة فلم يكونوا يثبتون واجب الوجود بهذه الطريقة، بل بطريقة الحركة. فلمّا جاء ابن رشد الحفيد يعترض على أبي حامد فيما ذكره لم يمكنه الانتصار لابن سينا، بل بيَّن أنَّ هذه الطريقة التي سلكها ضعيفة كما ذكر أبو حامد.

[كلام الغزالي في «تهافت الفلاسفة»]

واحتج هو بطريقة أخرى ظنَّ أنها قوية وهي أضعف من طريقة ابن سينا، فإنَّ **أبا حامد** لما ذكر القول المضاف إلى الفلاسفة كابن سينا وأمثاله، وذكر أنهم ينفون تلك الأنواع الخمسة، **قال**[1]: **«ومع هذا فإنهم يقولون للباري تعالى**[2] **إنَّه مبدأ وأوّل وموجود وجوهر واحد**[3]**، وقديم وباقٍ وعالم، وعاقل وعقل**[4] **ومعقول، وفاعل وخالق ومريد، وقادر وحيّ، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ**[5]**، وجواد وخير محض، وزعموا: أنَّ كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه»**. / ٣/ ٣٩٠

---

(١) في كتابه تهافت الفلاسفة، (ص١٦٢)، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، (١٣٧٧/ ١٩٥٧).

(٢) تهافت الفلاسفة: في الباري تعالى.

(٣) تهافت الفلاسفة: وواحد.

(٤) تهافت الفلاسفة: وعقل وعاقل.

(٥) تهافت الفلاسفة: ومتلذذ.

قال[1] «وهذا من العجائب»... «وهم يقولون[2]: ذات المبدأ الأول واحد[3] وإنما تكثر الأسماء بإضافته إلى شيء، أو إضافة شيء إليه[4]، أو سلب شيء عنه. والسلب والإضافة لا يوجب[5] كثرة في ذات المسلوب عنه، ولكن الشأن في ردّ هذه كلها إلى السلوب والإضافات»[6] وذكر تمام قولهم.

قال أبو حامد[7]: «فيقال لهم: بم[8] عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مخالَفون من جميع[9] المسلمين سوى المعتزلة، فما البرهان عليه؟ فإنَّ قول القائل: الكثرة محال[10] في واجب الوجود مع كون الصفات الموصوفة[11] واحدة، يرجع إلى أنَّه يستحيل[12] كثرة الصفات فيه[13]، وفيه النزاع، وليس / استحالته معلوماً[14] ٣/ ٣٩١

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٢) في تهافت الفلاسفة بعد عبارة «وهذا من العجائب» كلام استغرق أكثر من سطرين ثم وردت العبارات التالية التي تبدأ بقوله: وهم يقولون.. الخ (في تهافت الفلاسفة: أنهم يقولون.. الخ).

(٣) تهافت الفلاسفة: واحدة.

(٤) تهافت الفلاسفة: بإضافة شيء إليه أو إضافته إلى شيء.

(٥) تهافت الفلاسفة: والسلب لا يوجب.

(٦) تهافت الفلاسفة (ص١٦٢-١٦٣): كثرة في الذات المسلوب عنه، ولا الإضافة توجب كثرة، فلا ينكرون إذن كثرة السلوب وكثرة الإضافات، ولكن الشأن في رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة.

(٧) تهافت الفلاسفة: (ص١٧٠).

(٨) تهافت الفلاسفة: وبم.

(٩) تهافت الفلاسفة: من كافة.

(١٠) تهافت الفلاسفة: محالة.

(١١) تهافت الفلاسفة: مع كون الذات الموصوفة.

(١٢) تهافت الفلاسفة: تستحيل.

(١٣) فيه: ليست في تهافت الفلاسفة.

(١٤) تهافت الفلاسفة: وليست استحالته معلومة.

بالضرورة[1]. ولهم مسلكان: أحدهما: أنَّ كل[2] واحد من الصفة والموصوف: إنْ كان مستغنياً عن الآخر فهما واجبا الوجود، وإن كان مفتقراً إليه فلا يكون واحد منهما واجب الوجود، وإن احتاج أحدهما إلى الآخر فهو معلول والآخر هو الواجب، وأيهما كان معلولاً افتقر إلى سبب، فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب.

قال أبو حامد: «المختار من هذه الأقسام هو الأخير، ولكن إبطالكم القسم الأول لا دليل لكم عليه. فإنَّ برهانكم عليه إنما يتم بنفي الكثرة من هذه المسألة. فكيف تنبني هذه المسألة على تلك؟».

[تعليق ابن تيمية على كلام الغزالي من وجوه]

قلت الجواب عن هذه الحجة يمكن بوجوه:

أحدها: أن يُقال: قولكم: إما أن يقال: قولكم: إما أن يكون أحدهما محتاجاً إلى الآخر، وإمَّا أن يكون مستغنياً عنه: تريدون بالاحتياج حاجة المفعول إلى فاعله أو مطلق التلازم، وهو كون أحدهما لا يوجد إلا بالآخر، أم قسم ثالث؟ / ٣/ ٣٩٢

فإن أردتم الأول، لم يكن أحدهما محتاجاً إلى الآخر، بل غنيّاً عن كونه فاعلاً له، ولا يلزم أن يكونا واجبي الوجود، بمعنى أنَّ كلا منهما هو الواجب بنفسه، المبدع للمكنات.

وإن قيل: إنَّ كلا منهما واجب الوجود، بمعنى أنَّه لا مبدع له.

---

(١) تهافت الفلاسفة: بالضرورة فلا بد من البرهان.

(٢) تهافت الفلاسفة (ص١٧١): ولهم مسلكان: الأول: قولهم إن البرهان عليه أن كل.. والكلام التالي إنما هو تلخيص لما في تهافت الفلاسفة (ص١٧١).

قيل: نعم، ولا نسلم امتناع تعدد مسمى واجب الوجود بهذا التفسير، وإنَّما يمتنع تعدده بالتفسير الأول، فإنَّ الأدلة قامت على أنَّ خالق الممكنات رب واحد، لم تقم على نفي صفاته، بل كلٌّ من صفاته اللازمة له قديم أزلي، ممتنع عدمه، ليس له فاعل، فإذا عُبِّر عن هذا المعنى بأنه واجب الوجود فهو حق، وإن عُني بواجب الوجود ما ليس ملازماً لغيره، فليست الذات وحدها واجبة الوجود ولا الصفات، بل الواجب الوجود هو الذات المتصفة بصفاتها اللازمة لها، لا سيما وهم يقولون إنها مستلزمة للمعلول، فامتناع ذلك على أصلهم أبلغ، وقد عُرف أنَّ كلاً من الصفات الذاتية ملازمة للأخرى، والصفات ملازمة للذات، وليس كل منهما مبدعاً للآخر.

وإن قلتم: كل منهما محتاج إلى الآخر، بمعنى أنَّه ملازم له، لم يلزمْ من كونه ملازماً أن يكون معلولاً.

٣/ ٣٩٣ وهذا **الجواب الثاني** وهو أَن يُقال: ما تعني بواجب الوجود؟ / أتعني به ما لا فاعل له، أو تعني به القائم بنفسه الذي لا فاعل له؟

فإن عنيت الأول لم يمتنع أن يكون كل من الصفات والذات واجب الوجود بهذا التفسير، ولم يدل على امتناع تعدد الواجب بهذا التفسير دليل، كما لم يدل على امتناع تعدد القديم بهذا التفسير دليل، وإنما دل الدليل على أنَّه لا إله إلا الله، وأَنَّ الله رب العالمين واحد لا شريك له، وهو التوحيد الذي دلَّ عليه الشرع والعقل.

فأمَّا نفي الصفات وتسمية ذلك توحيداً، فهو مخالف للشرع والعقل.

وإن أراد بواجب الوجود: القائم بنفسه الذي لا فاعل له، كانت الذات واجبة الوجود، وهي بالصفة واجبة الوجود، ولم تكن الصفة وحدها واجبة الوجود.

وإن أُريد بحاجة كل منَ الصفة والموصوف إلى الآخر التلازم، اختير إثبات ذلك، ولم يلزم من ذلك كون أحدهما معلول الآخر، فإنَّ المتضايفين متلازمان، وليس أحدهما معلول الآخر وإن أُريد بذلك كون أحدهما فاعلاً، اختير نفي الحاجة بهذا التفسير، وهو القسم الأول، وهو أنَّه ليس أحدهما محتاجاً إلى الآخر. / ٣/ ٣٩٤

وإن أُريد أَن أحدهما محل للآخر، اختير جواب الغزالي، وهو أنَّ الصفة محتاجة إلى الذات من غير عكس.

وعلى هذا فقول القائل: إن أحدهما معلول للآخر، إن أراد به أنَّ أحدهما فاعل للآخر فهو باطل، فإنَّه لا يجب من قيام الصفة بالموصوف أن يكون الموصوف فاعلاً للصفة، بل الأمر بالعكس، فإن المفعول يمتنع أن يكون من باب الصفات اللازمة للموصوف.

وإن أُريد يذلك أن يكون أحدهما قابلاً للآخر، فلا امتناع في ذلك، وإن قيل: بل إن المحل علة للحال.

واعلم أن هذه الحجة وأمثالها إنما نشأت الشبهة فيها من جهة أنَّ ألفاظها مجملة. فلفظ «العلة» يُراد به العلة الفاعلة والعلة القابلة، ولفظ «الحاجة إلى الغير» يُراد به الملازم للغير، ويُراد به حاجة المشروط إلى شرطه، ويُراد به حاجة المفعول إلى فاعله.

وإذا عُرف هذا، فالصفات اللازمة مع الذات متلازمة، وليس أحدهما فاعلاً للآخر، بل الذات محل للصفات، وليس الواحد منهما علة فاعلة، بل الموصوف قابل للصفات، وهذا لا امتناع فيه، بل هو الذي يدل عليه صريح المعقول وصحيح المنقول.

لكن الغزالي لم يجب إلاَّ بجواب واحد، ومضمون كلامهم أنهم في جميع كلامهم في نفي الصفات ينتهي أمرهم إلى أنَّ هذا / تركيب، والمركَّب مفتقر إلى جزئه، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه لأنه محتاج[1]. ٣/ ٣٩٥

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة، (ص١٧٠-١٧١)، وانظر ما سبق نقله عنه في الصفحات السابقة.

[كلام الغزالي في مسألة صفات الله]

فقال لهم أبو حامد[(١)]: «نحن نختار أَنْ يقال[(٢)]: الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا. فبقي قولكم[(٣)]: إنَّ المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود. فيقال[(٤)]: إن أردتم بواجب الوجود أنَّه ليس له علة فاعلية[(٥)]، فلم قلتم ذلك؟ ولِمَ استحال أَن يُقال: كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له[(٦)]، فكذلك صفته قديمة معه، ولا فاعل لها؟ وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون له[(٧)] علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل، ولكنه قديم مع هذا ولا فاعل له، فما المحيل لذلك؟ فإن قيل: واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية. فإذا سُلِّم أنَّ له علَّة قابلية، فقد سُلِّم كونه معلولاً. قلنا: تسمية الذات القابلة علَّة قابلية من / اصطلاحكم، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود[(٨)] ٣/٣٩٦ بحكم اصطلاحكم، إنَّما دلَّ على إثبات طرف[(٩)] ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات، ولم يدل على هذا القدر[(١٠)]. وقطع التسلسل يمكن[(١١)] بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها، كما أنَّه لا فاعل لذاته، ولكنها تكون متقررة في ذاته».

---

(١) تهافت الفلاسفة: (ص١٧١). (٢) تهافت الفلاسفة: ولكن المختار أن يقال.

(٣) تهافت الفلاسفة: فيبقى قولهم. (٤) تهافت الفلاسفة: فيقال لهم.

(٥) تهافت الفلاسفة: فاعلة. (٦) تهافت الفلاسفة: ولا فاعل له.

(٧) تهافت الفلاسفة (ص١٧٢): أن لا تكون.

(٨) تهافت الفلاسفة: واجب الوجود.

(٩) طرف: كذا في (ق) وتهافت الفلاسفة، وفي سائر النسخ: طرق.

(١٠) تهافت الفلاسفة: ولم يدل إلا على هذا القدر. (١١) تهافت الفلاسفة: ممكن.

[تعليق ابن رشد في «تهافت التهافت» على كلام الغزالي]

قال ابن رشد[١] «يريد أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التي استعملوا في إبطال الكثرة، آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا أنَّ واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركباً من صفة وموصوف، ولا أن تكون[٢] ذاته ذات صفات كثيرة، وهذا شيء ليس يقدرون عليه بحسب أصولهم. ثمَّ أخذ يبين[٣] أنَّ المحال الذي راموا أنْ يلزموه على تقدير هذا القسم[٤]، ليس بلازم. قال[٥]: فيقال لهم: إنْ أردتم بواجب الوجود أنَّه ليس له علة فاعلية، فلم قلتم ذلك؟ أي فلم قلتم بامتناع كونه موصوفاً بالصفات[٦]، ولم استحال / أن يُقال: كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له. فكذلك صفاته قديمة ٣/ ٣٩٧ لا فاعل لها؟»

قال ابن رشد[٧]: «وهذا كله[٨] معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته ... وذلك أنهم يفهمون في الممكن[٩] الوجود الممكن

---

(١) في كتابه «تهافت التهافت» القسم الثاني، (ص٥٠٤)، تحقيق د. سليمان دنيا، ط. دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥.

(٢) ص، تهافت التهافت: يكون. (٣) أي الغزالي (وهذا من كلام ابن رشد).

(٤) تهافت التهافت: أن يلزموه عن إنزال هذا القسم.

(٥) تهافت التهافت: فقال.

(٦) أي فلم.. بالصفات: هذا الكلام ليس في «تهافت التهافت» ولعلة توضيح من ابن تيمية.

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة، ق٢، (ص٥٠٤).

(٨) تهافت التهافت: قلت هذا كله.

(٩) تهافت التهافت: واجب الوجود بذاته. وأما الطريقة الأقنع في هذه في وجوب الاتحاد ولزوم ذلك للأشعرية فهي طريقة المعتزلة، وذلك أنهم يفهمون من الممكن.

الحقيقي، ويرون أنَّ كل ما دون المبدأ الأول هو بهذه الصفة، وخصومهم من الأشعرية يسلِّمون هذا، ويرون أن[١] كل ممكن فله فاعل، وأَنَّ التسلسل ينقطع بالانتهاء[٢] إلى ما ليس ممكناً في نفسه، فإذا سُلِّم[٣] لهم هذه، ظُنَّ بها أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذي انقطع عنده الإمكان ليس ممكناً، فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب. لكن للأشعرية أن يقولوا: إن الذي ينتفي عنه الإمكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطاً، وإنما يلزم أن يكون قديماً فقط لا علة فاعلية له، فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أنَّ الأول بسيط من طريقة واجب الوجود». / ٣/٣٩٨

[كلام آخر للغزالي في «تهافت الفلاسفة» في مسألة التركيب]

قال أبو حامد[٤] «فإن قيل: فإذا[٥] أثبتم ذاتاً وصفة وحلولاً للصفة بالذات، فهو مركَّب، وكلُّ تركيب يحتاج إلى مركِّب[٦]، ولذلك لم يجز أنْ يكون الأول جسماً لأنَّه مركَّب. قلنا: قول القائل: كلُّ مركَّب[٧] يحتاج إلى مركِّب، كقوله: كل موجود يحتاج إلى موجد، فيقال له: الأول قديم موجود لا علة له[٨] ولا موجد.

---

(١) تهافت التهافت (ص٥٠٥): ويرون أيضاً أن.

(٢) تهافت التهافت: بالإفضاء (وفي نسخة: بالأقصى).

(٣) تهافت التهافت: .. في نفسه، وخصومهم يسلمون لهم ذلك فإذا سلِّم..

(٤) تهافت الفلاسفة، (ص١٧٤).

(٥) تهافت الفلاسفة: إذا.

(٦) تهافت الفلاسفة: فهو تركيب.

(٧) تهافت الفلاسفة: كل تركيب.

(٨) لا علة له: كذا في تهافت الفلاسفة وفي (ض). وفي سائر النسخ: ولا علة له.

فكذلك يُقال: موصوف[١] قديم ولا علة لذاته ولا لصفته[٢] ولا لقيام صفاته[٣] بذاته، بل الكلُّ قديم بلا علة. وأمَّا الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول لأنه حادث، من حيث أنه لا يخلو عن الحوادث، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن تكون العلة الأولى جسماً، كما سنلزمه عليكم[٤] فيما بعد[٥]».

[تعليق ابن رشد في «تهافت التهافت» على كلام الغزالي في مسألة التركيب]

قال ابن رشد معترضاً على أبي حامد[٦]: «التركيب[٧] ليس هو / مثل الوجود، لأن ٣٩٩/٣ التركيب هو مثل التحريك، أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت التركيب، والوجود هو صفة هذه الذات[٨] بعينها ... وأيضاً[٩] المركَّب ليس ينقسم إلى مركَّب من ذاته ومركَّب من غيره، فيلزم أن ينتهي الأمر إلى مركَّب قديم، كما ينتهي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم. وأيضاً فإذا[١٠] كان الأمر كما قلنا من أنَّ التركيب

---

(١) تهافت الفلاسفة: هو موصوف.
(٢) تهافت الفلاسفة: ولا لصفاته.
(٣) تهافت الفلاسفة: صفته.
(٤) تهافت الفلاسفة: لكم. وذكر المحقق في تعليقه: «في الأصول: عليكم».
(٥) تهافت الفلاسفة: من بعد.
(٦) تهافت التهافت: ق٢، (ص٥١٦).
(٧) تهافت التهافت: والتركيب.
(٨) تهافت التهافت: هي الذات.
(٩) تهافت التهافت: بعينها، ومن قال غير هذا فقد أخطأ وأيضاً.
(١٠) تهافت التهافت (ص٥١٧): .. قديم، وقد تكلمنا في هذه المسألة في غير ما موضع وأيضاً إذا..

أمر زائد على الوجود، فلقائل أن يقول: إن كان يوجد مركَّب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته، وإن وُجِد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته، لأنَّ وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل، وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك[١]».

قال[٢]: «والفصل في هذه المسألة أنَّ المركَّب لا يخلو من أن يكون[٣] كل واحد من جزأيه أو أجزائه التي تركَّب منها شرطاً في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين، أو لا يكون شرطاً، أو يكون[٤] أحدهما / شرطاً في وجود الثاني، والثاني ليس شرطاً في وجود الأول. ٣/ ٤٠٠ فأمَّا الأول فلا يمكن[٥] أن يكون قديماً، لأن[٦] التركيب نفسه شرط[٧] في وجود الأجزاء، فلا يمكن[٨] أن تكون الأجزاء علة التركيب، ولا التركيب علة نفسه، إلاَّ لو كان الشيء علة نفسه ... وأما الثاني إذا لم يكن واحدٌ منهما شرطاً[٩] في وجود صاحبه، فإنَّ أمثال هذه إذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلازم الآخر فإنها ليست تتركب إلاَّ

---

(١) والمتحرك: كذا في (ض)، تهافت التهافت. وفي سائر النسخ: والمحرك.

(٢) في تهافت التهافت ق٢، (ص٥١٧) بعد الكلام السابق بثمانية أسطر.

(٣) تهافت التهافت: لا يخلو أن يكون.

(٤) تهافت التهافت (ص٥١٧-٥١٨): .. مختلفتين كالحال في المركبات من مواد وصور عند المشَّائين أو لا يكون واحد منهما شرطاً في وجود صاحبه أو يكون..

(٥) تهافت التهافت: فأما القسم الأول فليس يمكن.

(٦) تهافت التهافت: وذلك أن.

(٧) تهافت التهافت: هو شرط.

(٨) تهافت التهافت: فليس يمكن.

(٩) تهافت التهافت: .. علة نفسه. ولذلك أمثال هذه المركبات هي كائنات فاسدة، ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم إلى الوجود. وأما القسم الثاني، أعني إن لم يكن ولا واحد من الجزأين شرطاً..

بمركب خارج عنها[١] ... وإن كان[٢] أحدهما شرطا في وجود الآخر من غير عكس[٣]، كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية، فإن كان الموصوف قديماً ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة، فالمركب قديم. وإذا كان هذا هكذا، فليس يصح إن جوّز[٤] مجوِّزُ وجود مركب قديم أن يبين[٥] على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث، لأنه إن وجد مركب/ قديم، وجدت أعراض قديمة: أحدها التركيب، لأن أصل ما يبنون عليه ٣/ ٤٠١ وجوب حدوث الأعراض، أنّه لا تكون الأجزاء التي تركب منها الجسم إلاَّ بعد الافتراق[٦]. فإذا جوّزوا مركباً قديماً أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق، وحركة لم يتقدمها سكون. وإذا[٧] جاز هذا أمكن أن يُوجد جسم ذو أعراض قديمة، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث».

[تعليق ابن تيمية على كلام الغزالي وابن رشد في مسألة التركيب]

قلت: ما ذكره أبو حامد مستقيم مبطل لقول الفلاسفة، وما ذكره ابن رشد إنما نشأ من جهة ما في اللفظ من الإجمال والاشتراك، وكلامه في ذلك أكثر مغلطة من كلام ابن سينا الذي أقرَّ بفساده وضعفه.

---

(١) بعد كلمة «عنها» توجد في «تهافت التهافت» ثمانية سطور لم يذكرها ابن تيمية.

(٢) تهافت التهافت (ص٥١٩): وأما إن كان..

(٣) تهافت التهافت: .. الآخر والآخر ليس شرطاً فيه.

(٤) تهافت التهافت: أن يجوّز.

(٥) تهافت التهافت: أن يتبين وفي نسخة: أن تبين.

(٦) تهافت التهافت: .. منها الجسم عندهم إلا بعد افتراق.

(٧) تهافت التهافت: فإذا.

وذلك أنَّ هؤلاء قالوا لأبي حامد والمثبتين: إذا أثبتم ذاتاً وصفة، وحلولاً للصفة بالذات، فهو مركب، وكل مركَّب يحتاج إلى مركِّب.

قال لهم: «**قول القائل: كل مركب يحتاج إلى مركب كقول القائل: كل موجود يحتاج إلى موجد**»، ومقصوده بذلك أن هذا المعنى الذي سميتموه تركيباً ليس معنى كونه مركباً إلاَّ كون الذات موصوفة بصفات قائمة بها، ليس معناه أنه كان هناك شيء متفرق فركَّبه مركِّب، بل ولا هناك شيء يقبل التفريق، فإنَّ الكلام إنما هو في إثبات صفات واجب الوجود اللازمة له كالحياة والعلم / والقدرة، وإذا كانت هذه الصفات لازمة للموصوف القديم الواجب الوجود بنفسه لم يمكن أن تفارقه ولا أن تُوجد دونه ولا يُوجد إلاَّ بها، فليس هناك شيئان كانا مفترقين فركَّبهما فركِّب. ٣/ ٤٠٢

ولفظ المركَّب في الأصل اسم مفعول لقول القائل: ركَّبته فهو مركَّب، كما تقول: فرّقته فهو مفرّق، وجمعته فهو مجمع، وألفته فهو مؤلف، وحرّكته فهو محرّك.

قال الله تعالى: ﴿فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾ [الانفطار:٨] يُقال: ركبت الباب في موضعه.

هذا هو المركَّب في اللغة، لكن صار في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة يقع على عدة معانٍ غير ما كان مفترقاً فاجتمع، كما يقول أحدهم: الجسم إما بسيط وإما مركَّب، يعنون بالبسيط الذي تشتبه أجزاؤه، كالماء والهواء. وبالمركب ما اختلفت كالإنسان[1].

---

(١) في هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع ما يلي: «قال ابن تيمية في المجلد الثالث عند ذكر شيء من ذلك: وقد يُقال المركب على ما له أبعاض مختلفة كأعضاء الإنسان وأخلاطه وإن كان خلق مجتمعاً لكنه يقبل التفريق والانفصال والانقسام والله منزه عن ذلك وقد يقال: المركب هو ما يقبل التفريق والانفصال وإن كان شيئاً بسيطاً كالماء، والله مقدس عن ذلك فهذا هو التركيب المعقول في اللغة والاصطلاح» (رشاد). قلت: هذا الكلام في «الدرء» (٥/ ١٤٦).

وقد يقولون: كل جسم مركَّب من أجزائه، لأنَّ هذا الجزء غير هذا الجـزء، وإن كـانوا يعتقدون أنه لم يتفرق قط، وأنه لم يزل كـذلك. ويتنـازعون هـل الجسم مركـب مـن الجواهر المنفردة، أو من الهيولي والصورة، أم ليس مركباً من واحد منهما؟ مع اتفـاقهم على أنه من الأجسام ما لم / تكن أجزاؤه مفترقة فتركبت، وقد يعنون بالمركَّب المركـب ٣/ ٤٠٣ من الصفات كما يقولون: الإنسان مركب من الجنس والفصل، وهو الحيوان النـاطق. وهاتان الصفتان لم تفارق إحداهما الأخرى، ولا يمكن وجود الناطق إلاَّ مع الحيوان، ولا يمكن وجود حيوان إلاَّ مع ناطق أو ما يقوم مقامه كالصاهل ونحوه.

فأبو حامد وأمثاله خاطبوا هؤلاء بلغتهم في أن الموصوف بصفة لازمـة لـه يـسمى مركباً، وقالوا لهم: قلتم: إنَّ مثل هذا المعنى الذي سميتموه تركيبـاً يمتنـع في الواجـب الوجود، فقولهم: إنَّ كل مركَّب مفتقر إلى مركَّب مغلطة نـشأت مـن الإجمـال في لفـظ «مركب»، فإنهم لم يسلِّموا لهم أنَّ هناك تركيباً هو فعل مركب، حتى يُقال: إنَّ المركَّـب يفتقر إلى مركِّب، بل هناك ذات موصوفة بصفات لازمـة لـه. فـإذا قـال القائـل: كـل موصوف بصفات لازمة له يفتقر إلى مركِّب ومؤلِّف يجمع بين الذات والصفات، كان قوله باطلاً، فقولهم في هذا الموضع: كل مركَّب يفتقر إلى مركب من هذا الباب.

وكذلك إذا قيل: كل مؤلِّف يفتقر إلى مؤلَّف، كما يَستعمل مثل هذا الكلام غير واحد من الناس في نفي معانٍ سمَّاها مسمٍّ تأليفاً وتركيباً، فجعل المستدل يستدل بمجرد إطلاق اللفظ من غير نظر إلى / المعنى العقلي، فيُقال لمن سمَّى مثل هـذا تركيبـاً وتأليفـاً: أتعنـي ٣/ ٤٠٤ بذلك أنَّ هنا شيئاً فعله مركّب ومؤلّف، أو أنَّ هنا ذاتاً موصوفةً بصفاتٍ؟

أما الأول فممنوع، فإنه ليس في خلق الله من يقول: إنَّ صفات الله اللازمة له متوقفة على فاعل يؤلِّف ويركِّب بين الذات والصفات.

وإن عنيت الثاني فمسلَّم، ولا دليل لك على أن الذات القديمة الواجبة المستلزمة للصفات تفتقر إلى من يركب صفاتها فيها، فلهذا قال أبو حامد: «**هذا كقول القائل كل موجود يفتقر إلى موجد**» ولو قال: «**إلى واجد**» لكان أقرب إلى مطابقة اللفظ.

وهذا صحيح، فإن الموجود اسم مفعول من وجد يجد فهو واجد، فإذا قال القائل: كل موجود يفتقر إلى واجد أو موجد نظراً إلى اللفظ، كان كقوله: كل مركَّب يفتقر إلى مركِّب نظراً إلى اللفظ، ولكن لفظ «الموجود» إنما يُراد به ما كان متحققاً في نفسه لا يُعنى به ما وجده أو أوجده غيره، كما أنهم يعنون بالمركب هنا ما كان متَّصفاً بصفة قائمة به، أو ما كان فيه معانٍ متعددة وكثرة، لا يعنون به ما ركَّبه غيره، فالذي جرى لهؤلاء المغالطين في لفظ «التأليف» و«التركيب» كما جرى لأشباههم في لفظ «التخصيص» و«التقدير» فإنَّ الباب واحد، فليتفطن اللبيب لهذا، فإنه يحل عنه شبهات كثيرة. / ٣/ ٤٠٥

وأما اعتراض ابن رشد على أبي حامد بقوله[1]: «**ليس المركب مثل الموجود، بل مثل التحريك**».

فجوابه من وجوه:

أحدها: أن يُقال: ليس الكلام في الموازنات اللفظية، بل في المعاني العقلية، والمقصود هنا أن الذات القديمة الواجبة الموصوفة بصفات لا يجب أن يكون لها جامع منفصل جمع بين الذات والصفات، كما أنَّ الموجود المحقق لا يفتقر إلى موجود غير نفسه، بل قد يكون موجوداً بنفسه لا يفتقر إلى فاعل، كذلك اتصافها بالصفات لا يفتقر إلى فاعل.

---

(١) في الأصول: فقوله، ولعل الصواب ما أثبته. وهو كلام ابن رشد الذي سبق وروده (٣/ ٤٠٠) (رشاد).

الثاني: أن يُقال: وهبْ أنَّ هذا مثل التحريك في اللفظ، **فقولك**[1]: «**هي صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت التركيب**» إن عنيت أنها زائدة على الذات والصفة وقيام الصفة بالذات، فهذا باطل. وإن عنيت أنها هي قيام الصفة بالذات، أو هي الصفة القائمة بالذات، فليس في ذلك ما يوجب كونها انفعالية لها فاعل مباين للموصوف.

الثالث: أنَّ التحريك إن عُني به تحريك الشيء لغيره، فليس هذا نظير مورد النزاع، فإنَّ أحداً لم يسلِّم أنَّ في الذات القديمة الموصوفة بصفاتها اللازمة شيئاً ركَّبه أحد، وإن عُني به مطلق الحركة صار معنى / الكلام أنَّ اتصاف الذات بالصفات كاتصافها ٣/٤٠٦ بالحركات، وليس في واحدٍ منهما ما يقتضي احتياج الموصوف إلى مباين له.

وأما قوله[2]: «ليس ينقسم الأمر إلى مركّب من ذاته ومركب من غيره حتى ينتهي الأمر إلى مركب قديم، كما ينتهي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم».

فيُقال له: بل هؤلاء المسلمون، كأبي حامد وأمثاله، لما خاطبوكم باصطلاحهم، وأنتم جعلتم قيام الصفة بالموصوف تركيباً، فإنهم يقولون بحسب اصطلاحكم: إنَّه ينقسم إلى مركَّب من ذاته، ومركَّب من غيره.

وحقيقة الأمر أنَّ ثبوت الصفات إن سميتموه تركيباً، لم نسلِّم لكم عدم انقسام المركَّب إلى قديم واجب، ومحدث ممكن. وإن لم تسمّوه تركيباً بطل أصل كلامكم. ولكن أَنتم سميتم هذا تركيباً ونفيتموه، فلهذا قلتم: لا ينقسم المركَّب، فكان كلامكم ممنوعاً، بل باطلاً.

---

(١) وهو الذي ورد قبل صفحات (ص٤٠٠).

(٢) وهو الذي سبق إيراده (ص٤٠٠).

وأمَّا قوله[١]: «**إن لقائل أن يقول: إن كان يوجد مركبٌ من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته، وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد معدوم من ذاته**». / ٣/ ٤٠٧

فجوابه من وجوه:

أحدها: منع المقدمة الأولى. فما الدليل على أنه إذا وُجدت ذات موصوفة بصفات لازمة له، يلزم أن توجد ذات متحركة بحركة منها، ليس معه في ذلك إلاَّ مجرد الموازنة اللفظية.

الثاني: أنَّ حقيقة قوله[٢]: «**إنَّ افتقار التركيب إلى مركِّب كافتقار التحريك إلى المحرِّك**» فإن أُخذ ذلك على أن له فاعلاً فلكل منهما فاعل، وإن أُخذ مجرد التركيب أُخذ مجرد التحرك. **قيل**: فعلى هذا يكون المعنى إذا وجد متصف بصفة بنفسه يوجد فاعل متحرك بنفسه، وإذا كان حقيقة كلامه أنَّه إذا كان متصفاً بالصفات من ذاته فسيوجد متصفاً بالأفعال من ذاته. فيقال له: إمَّا أن تكون هذه الملازمة صحيحة وإمَّا أن لا تكون، فإن لم تكن صحيحة فليست بحجة، وإنْ كانت صحيحة كانت دليلا على ثبوت أفعال الله تعالى، وكان حقيقتها أنَّه يلزم من ثبوت الصفات القائمة به ثبوت الأفعال القائمة به، فأي محذور في هذا إذا كانت الملازمة صحيحة؟

الثالث: قوله[٣]: «**وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته، لأنَّ وجود المعدوم هو خروج ما هو بالقوة[٤] إلى الفعل، / وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك[٥]**» ٣/ ٤٠٨

---

(١) وهو الذي سبق إيراده (ص٤٠٠).

(٢) الكلام التالي مستخلص من كلام ابن رشد الذي سبق إيراده (ص٤٠٠).

(٣) أي ابن رشد، وسبق إيراد كلامه (ص٤٠٠).

(٤) في النص السابق وهو الذي في تهافت التهافت (ص٥١٧): ما بالقوة وفي نسخة: ما هو بالقوة.

(٥) إلى هنا انتهى ما سبق إيراده (ص٤٠٠). والكلام التالي في تهافت التهافت ق٢ (ص٥١٧)، بعد الكلام السابق مباشرة ولم يورده ابن تيمية فيما سبق.

وليس كذلك الوجود لأنه ليس صفة زائدة على الذات، فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ووقتا موجوداً بالفعل، فهو موجود بذاته، والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحرِّكة، فلذلك احتاج كل متحرك إلى محرك».

فيقال: ألقني بقولك: «**فسيوجد المعدوم من ذاته**» أي نفس ما كان معدوماً يوجد من الذات المعدومة، أم تعني به أن الحركة المعدومة توجد من الذات المتحركة؟

أمَّا الأول فغير معقول، فإنَّ المعدوم ليس له وجود أصلاً حتى يُعقل أن يوجد منه ذاته أو غير ذاته، ووجوده موجود من غير موجود ممتنع بضرورة العقل، وكون المعدوم يوجد بنفسه معلوم البطلان بالبديهة. وإن عنيت الثاني، فاللازم والملزوم واحد، فإنَّ المتحرك من ذاته توجد حركته المعدومة من ذاته.

وقول القائل: «**إنه إذا جاز هذا جاز وجود المعدوم من الذات المعدومة**» ممنوع، بل باطل معلوم البطلان.

وقوله[1]: «**لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل، وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك**».

فيقال له: غاية هذا أنهما يشتركان في أمر من الأمور، فمن أين يلزم إذا اشتركا في أمرٍ ما أن يشتركا في غيره مع ظهور الفرق؟ فإنَّ قوله: / «**وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل**» لا يجوز أن يُراد به أن نفس المعدوم كان فيه قوة هي مبدأ وجوده، فإنَّ المعدوم ليس في شيء ولا فيه شيء. ٣/٤٠٩

(١) وهو الذي سبق وروده (ص٤٠٠).

وإنما يقال: أن ما منه وُجد المعدوم كان فيه قوة وجوده، كما في النطفة قوة أن تصير علقة. وفي الحبة قوة أن تصير سنبلة، وفي النواة قوة أن تصير نخلة، فالذي فيه القوة ليس هو المعدوم، وأمَّا الحركة والمتحرك فنفس المتحرك فيه قوة هي مبدأ الحركة، فنظير المتحرك المحل الذي وُجد فيه ما كان معدوماً من الأعراض، كما يوجد اللون في المتلونات، والطعم في المطعومات، والحياة في الأحياء، فكذلك الحركة في المتحركات، فمحل هذه الصفات والحركات كان قابلاً لها وفيه قوة القبول والاستعداد لها، وأما نفس هذه الأمور التي كانت معدومة فوجدت، فليس فيها من القوة ولا غيرها شيء.

فقياس القائس وجود المعدوم من ذاته بوجود الحركة من المتحرك في غاية الفساد، والعلة تكون فاعلة وتكون قابلة، فلو قال القائل: الموجود أو الجسم أو القائم بنفسه أو نحو ذلك يقبل الصفات والأعراض كالحركات ونحوها، وفيه قوة لذلك، فيجب أن يكون المعدوم فيه قبول لقيام الصفات والحركات به -لكان قوله في غاية / الفساد، ٣/ ٤١٠ فكيف إذا قال: إذا كان المتحرك فاعلاً بنفسه لحركته، وجب أن يكون المعدوم فاعلا لذاته، بل يقال: الفاعل يمكن أن يفعل غيره، وأما فعله لنفسه فممتنع، فلو قال: إذا كان المتحرك يفعل حركة وجب أن يفعل المعدوم حركة لكان باطلا، فكيف إذا قال: وجب أن يفعل نفسه؟

وقوله[1]: «**فكل موجود لم يكن وقتا موجوداً بالقوة ووقتا بالفعل فهو موجود بذاته، والمتحرك وجوده إنَّما هو مع القوة المحرِّكة، فلهذا[2] احتاج كل متحرك إلى محرِّك**».

---

(١) أي ابن رشد وهو قوله الذي سبق إيراده (ص٤٠٨).

(٢) تهافت التهافت: فلذلك وهو الذي سبق وروده.

فيقال له: وهب أنه سُلِّم لك أنَّ المتحرك وجوده مع القوة المحرِّكة، فلم قلت: إنَّ الحركة تحتاج إلى محرك منفصل عنه؟

ثم يُقال لك: هل يجوز أن يتحرك المتحرك بنفسه بعد أن لم يكن متحركا أم لا؟ فإن أجزت هذا بطل قولك، وجاز وجود المتحرك بنفسه قبل الحركة، وقبل القوة المحرِّكة.

وإن قلت: لا يجوز. قيل: فحركته حينئذ إمَّا أن تكون من نفسه وإما من غيره، فإن كانت من نفسه كانت الحركة من نفس المتحرك وبطل قولك، وإن كانت من غيره وكان ذلك الغير متحركاً فالقول / فيه كالقول في الأول، وإن كان غير متحرك لزم وجود ٤١١/٣ حركات متوالية عن غير متحرك، وهذا قولهم وهو باطل.

وذلك أن أجزاء الحركات متعاقبة شيئاً بعد شيء، فالمقتضى لكل من تلك الأجزاء يمتنع أن يكون موجباً تاماً في الأزل لأنه لو كان كذلك للزم أن يقارنه موجبه، فإنَّ العلة التامة لا يتأخر عنها معلوها. وحينئذ يلزم كون المحدث قديماً وهو ممتنع، أو يقال: إن كانت العلة التامة تستلزم مقارنة معلوها لزم ذلك، وإن لم تستلزم ذلك جاز حدوث الحركات المتأخرة عن موجب قديم، فيجوز أن يتحرك الشيء بعد أن لم يكن متحركاً بدون سبب حادث، وهذا يبطل قولكم، وإذا لم يكن الموجب التام لها ثابتاً في الأزل لزم أن يكون حادثا، والقول في حدوثه كالقول في حدوث غيره، فيمتنع أن يحدث هو أو غيره عن علة تامة قديمة، فإذا لم يكن في الفاعل فعل حادث امتنع أن يصدر عنه شيء حادث، فامتنع صدور الحركات عن غير متحرك

ومما اعترف به ابن رشد -وغيره من الفلاسفة والمتكلمين- وقال عن إخوانه الفلاسفة: إن الذي يتمسكون به سببان:

أحدهما: أن فعل الفاعل يلزمه التغير وإن كل متغير فله مغِّير.

والثاني: أن القديم لا يتغير بضروب من ضروب التغير.

قال: وهذا كله عسير البيان.

٣/ ٤١٢ قلت: وهذا المقام، وهو حدوث الحوادث عن ذات لا / يقوم بها حادث، مما اعترف حذَّاقهم بصعوبته وبعده عن المعقول، كما ذكر ذلك ابن رشد والرازي وغيرهما. وهؤلاء المتفلسفة يقولون: إنَّ النفس المحرِّكة للأفلاك يحدث لها تصورات وإرادات هي مبدأ الحركة، وأنَّ محركها العقل الذي يريد التشبه به، أو واجب الوجود الذي يطلب الفلك التشبه به بإخراج ما فيه من الأيون[1] والأوضاع، وتحريك الواجب أو العقل للفلك أو لنفس الفلك، كتحريك المحبوب للمحب والمشتهَى للمشتهِي، والمعشوق للعاشق، ليس من جهة المحرِّك فعل أصلا، بل ذلك يحبه فيتحرك تشبهاً به.

وبهذا أثبت أرسطو وأتباعه العلة الأولى، وأنَّ فوق الأفلاك ما يوجب تحريك الأفلاك.

والكلام على هذا من وجوه ليس هذا موضع بسطها، لكن يُقال: كون الفلك يتحرَّك للتشبه بالواجب أو إخراج ما فيه الأيون والأوضاع، كلام لا دليل عليه. بل

٣/ ٤١٣ الأدلة الدالة على فساده كثيرة ليس هذا موضعها. /

---

(١) ض: الإيوان، وهو تحريف. وفي كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: «الأين بالفتح وبالمثناة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم في المكان أي في الحيز الذي يخصه ويكون مملواً به ويسمى هذا أيناً حقيقياً. وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيقي، أعني أنه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز، لكن في ثبوت أمر وراء الحصول تردداً. وقد يقال: الأين لحصول الجسم فيما ليس مكاناً حقيقياً له مثل الدار والبلد والإقليم ونحو ذلك مجازاً، فإن كل واحد منها يقع في جواب أين. والمتكلمون يسمون الأين بالكون. كذا في شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبدالحكيم» (رشاد).

فنقول: هب أن الأمر كذلك فهذا إنما فيه أنه أثبت العلة الغائية للحركة.

فيُقال: أين السبب الفاعل لحركة الفلك؟ فإنَّ الحركة، وإن افتقرت إلى غاية مقصودة، فتفتقر إلى مبدأ فاعل بالضرورة.

فإذا قالوا: نفسه تحرِّكُه.

قيل لهم: فما الفاعل لما يحدث في النفس من أسباب الحركة، كالتصورات والإرادات؟ فإنَّ هذه كانت معدومة ثم وجدت بعد العدم، فما السبب الفاعل لهذه الحركة؟

فإن قالوا: النفس هي الفاعلة لهذه الحركة، فقد جعلوها متحركة من نفسها، وهذا خلاف ما قالوه.

وإن قالوا شيئا غيرها. قيل لهم: الكلام فيه كالكلام في النفس، فإنه إن حدث فيه ما لم يحدث سُئل عن سبب ذلك.

وإن قيل: بل المحدِث لحركة النفس على حال واحدة أزلاً وأبداً.

قيل لهم: فقد لزمكم حدوث حادث بلا سبب، وقيل لكم: ذلك المحرِّك للنفس، إن كان علة تامة في الأزل وجب وجود معلوله في الأزل، فيجب وجود ما حدث للنفس من التصورات والإرادات في الأزل، وهذا جمع بين النقيضين. / ٣/ ٤١٤

وإن قيل: بل حدث له أمر به صار فاعلاً لما يحدث في النفس. سئل عن سبب حدوث ذلك.

وإذا قيل: الحادث استعداد النفس لأن يفيض عليها من الفعل ما تتصور به وتريد.

قيل: فذلك الاستعداد حادث، والقول في سبب حدوثه كالقول في سبب حدوث غيره، فلا بد من أحد أمرين: إمَّا حدوث الحوادث بلا سبب حادث وإما حدوث الحوادث عن متحرك، وأيهما كان بطل قولهم. والأول يقولون إنَّه معلوم البطلان

بالضرورة، فيلزمهم الثاني، فقد ألزم مناظريه ما يلزمه هو أشدّ منه، وتبين به أنَّ قول إخوانه أشدُّ فساداً، فإنه قال[١]: «**والذي لا مخلص للأشعرية منه هو إنزال فاعل أول، وإنزال[٢] فعل له أول، لأنهم[٣] لا يمكنهم أن يضعوا أنَّ حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل، فهنالك ولا بدَّ حالة متجددة ونسبة / لم تكن، وذلك ضرورة[٤] إما في الفاعل، أو في المفعول، أو في كليهما، وإذا كان كذلك[٥] فتلك الحال المتجددة، إذا أوجبنا أنَّ لكل حال متجددة فاعلاً، لا بدَّ أنَّ الفاعل لها: إمَّا فاعلاً آخر، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول، ولا يكون مكتفياً بفعله بنفسه بل بغيره، وإمَّا أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه، فلا يكون ذلك الفعل الذي فُرض صادراً عنه أوّلاً، أوّلاً بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله[٦] المفعول**».

٣/ ٤١٥

قال[٧]: «**وهذا لازم كما ترى ضرورةً، إلاَّ أن يجوِّز مجوِّز أنَّ من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث. وهذا بعيد إلاَّ على قول من يجوِّز أنَّ ههنا أشياء تحدث من تلقائها وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل، وهو قول بيِّنٌ سقوطه[٨] بنفسه**».

---

(١) في تهافت التهافت ق١، (ص٦٥-٦٦).
(٢) تهافت التهافت: أو إنزال.
(٣) تهافت التهافت: لأنه.
(٤) تهافت التهافت: ضروري.
(٥) تهافت التهافت: وإذا كان ذلك كذلك.
(٦) تهافت التهافت: فعل وفي نسخة منه: فعله.
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة، ق١، (ص٦٦).
(٨) تهافت التهافت: السقوط وفي نسخة منه: سقوطه.

فيقال له: أنت ألزمت مناظريك من أهل الكلام حدوث حادث بلا سبب حادث، وذكرت أن هذا ممتنع بالضرورة، وهذا هو المقام المعروف الذي استطالت به المتفلسفة الدهرية على مناظريهم من أهل / الكلام المأخوذ في الأصل عن الجهمية والقدرية. ٣/ ٤١٦
فيقال له: أنت يلزمك ما هو أشدُّ من هذا، وهو حدوث الحوادث بلا فاعل، وهو الذي ذكرت أنه ساقط بيّن السقوط، وذلك أن الحوادث المشهودة إن قلت: لا فاعل لها فقد لزمك هذا القول، وإن قلت لها فاعل. قيل لك: أَفَعَلها بعد أن لم تكن من غير حدوث شيء في ذاته، أم لم يفعلها حتى حدث شيء في ذاته؟

فإن قلت بالأول. قيل لك: فهي دائمة أَوْلها ابتداء؟ فإن قلت: لها ابتداء، فهذا قول منازعيك. وإن قلت: لا ابتداء لها، فقد صارت الحوادث كلها تحدث عن فاعل من غير حدوث شيء فيه، وقد قلت: إنَّه لا يمكن أن يكون حال الفاعل في المفعول المحدَث وقت الفعل هي بعينها حاله وقت عدم الفعل، فيلزمك أن لا يكون حاله عند وجود حوادث الطوفان هي حاله عند وجود الحوادث التي قبله، فإن الحوادث مختلفة، فإن أمكن أن يكون حاله واحداً مع حدوث الحوادث المختلفة أمكن أن يكون حاله واحداً مع تجدد الحوادث، لأنَّ الحادث الثاني كالطوفان فيه من الأمور ما لم يكن له قبل ذلك نظير، فتلك حوادث لا نظير لها، ولا فرق بين إحداث هذا وإحداث غيره، وإذا جعل المقتضي لذلك تغيّرات تحدث في الفَلَك، كان الكلام في حدوث تلك التغيرات العلوية كالكلام في حدوث التغيرات السفلية. / ٣/ ٤١٧

وإن قلت: بل حدث أوجب هذه الحوادث.

قيل لك: الفاعل له: إن كان هو الأول الإلزام جذعاً، وإن كان غيره لزمك حدوث الحوادث بلا فاعل، وإن التزمت أنَّه ما فعلها حتى حدث فيه شيء فقد تركت قولك.

وأيضاً فالفاعل المستكمل لشروط الفعل، إمَّا أن يجوز حدوث المفعول عنه بعد أن لم يكن بلا سبب حادث، وإما أن لا يجوز. فإن جاز فهو قول منازعك الذي ادَّعيت أنه فاسد بالضرورة. وإن لم يجز لزم أن يكون مفعوله مقارناً له لا يتأخر عنه منه شيء، فلا يجوز أن يحدث عن الفاعل شيء كما تقوله أنت وإخوانك: إنَّه علة تامة وموجب تام، والعلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء من معلولها، فإذاً كل ما تأخر عن الأول ليس معلولاً للعلة التامة، ولا مفعولاً للفاعل الأول، ولا يجوز أن يكون فعلاً لغيره، إذ القول في ذلك الغير كالقول فيه، فيلزم أنْ تكون الحوادث كلها حادثة بلا محدث.

وهذا لازم لهؤلاء الفلاسفة الإلهيين، كما يلزم إخوانهم الطبيعيين، وهو القول الذي هو من أظهر المعارف الضرورية فساداً، وقد بسط الكلام على هذه المواضع في غير هذا الموضع، وإنما كان المقصود هنا التنبيه على جنس ما يغالط به هؤلاء وأمثالهم من الألفاظ المجملة، كلفظ «المركب» ونحوه كما يغالطون بلفظ «التخصيص» «والمخصص» وأنَّ كلام أبي حامد وأمثاله في مناظريهم خير من كلامهم وأقوم. / ٤١٨/٣

وأمَّا قول ابن رشد[1]: «لا يخلو إما أن يكون كل من جزأيه شرطاً في وجود الآخر أو لا يكون، أو يكون الواحد شرطاً في الآخر من غير عكس».

وقوله[2]: «القسم الأول لا يكون قديماً، وذلك أنَّ التركيب نفسه هو شرط في وجود الآخر[3]»، فليس يمكن أن تكون الأجزاء هي علة التركيب، ولا التركيب علة نفسه إلاَّ لو كان الشيء علة نفسه.

---

(١) وهو الكلام الذي سبق إيراده (٣/ ٤٠٠-٤٠١) والكلام هنا تلخيص لما سبق.

(٢) سبق إيراد هذا الكلام (٣/ ٤٠١) والكلام هنا مذكور بمعناه مع اختلاف في الألفاظ أحياناً.

(٣) تهافت التهافت وسبق إيراد هذا الكلام: في وجود الأجزاء.

فيقال له: أولا: تسمية هذا تركيباً وأجزاءً ليس هو من لغات بني آدم المعروفة التي يتخاطبون بها، فإنَّه ليس في لغة من لغات الآدميين أنَّ الموصوف بصفات يُقال إنه مركّب منها وأنها أجزاء له وإذا خاطبناكم باصطلاحكم فقد علمتم أنه ليس المراد بالمركب إلاَّ اتصاف الذات بصفات لازمة لها، أو وجود معان فيها، أو اجتماع معان وأمور ونحو ذلك، ليس المراد أن هناك مركَّبا ركَّبه غيره حتى يقال: إنَّ المركَّب مفتقر إلى مركِّب، فإنَّ من وافقكم على اصطلاحكم في تسمية الذات الواجبة الموصوفة بصفاتها اللازمة تركيباً لم يرد بذلك أنَّ هناك مركِّبا ركَّبها، فإنَّ هذا لا يقوله عاقل، ولا أنتم تدَّعون أنَّ مجرد اللفظ الدال على هذا المعنى يقتضي أن يكون له فاعل، ولكن تدَّعون / ثبوت ذلك: إما بطريقة ابن سينا ونحوه الذي قد تقدَّم إبطالها، وإمَّا بطريقة ٣/٤١٩ المعتزلة التي اختارها ابن رشد واعترف بفساد طريقة ابن سينا.

وإذا كان المراد بلفظ «التركيب» ما قد عُرف، فمن المعلوم أنَّ الذات الموصوفة بصفات لازمة لها، أو التي فيها معانٍ لازمة لها، لا يقال فيها: إنَّ اتصاف الذات بالصفات أمر معلول مفتقر إلى فاعل حتى يقال: إنَّ الأجزاء هي علة التركيب، أو يُقال: التركيب علة نفسه. بل هذا المعنى الذي سميته تركيباً هو من لوازم الواجب بنفسه، لا يمكن أن يكون الواجب إلاَّ موصوفاً بالصفات اللازمة له، ثابتة له المعاني اللازمة له، وليس لذلك علة فاعلة كما تقدم.

وأما قوله[1]: «**إنَّ التركيب شرط في وجود الأجزاء**».

فيُقال له: لا ريب أنَّه لا يمكن وجود الذات إلاَّ موصوفة بلوازمها، ولا يمكن أنْ توجد صفاتها إلاَّ بوجودها، فاجتماع الذات بالصفات واجتماع الأمور المتلازمة شرط

---

(١) وهو الذي سبق وروده (٣/ ٤٠١).

في وجود كل منها، وهي أيضاً شرط في وجود ذلك الاجتماع، وليس شيء من ذلك معلولاً لفاعلٍ ولا مفتقراً إلى مباين، وتوقف أحدهما على الآخر هو من باب الدَوْر الاقتراني المعيّ، لا من باب الدور السبقي القبلي، والأول جائز، والثاني ممتنع، فإنَّ الأمور المتلازمة لا يُوجد بعضها إلاَّ مع بعض، وليس بعضها فاعلا لبعض، بل إن كانت واجبة الوجود بنفسها وإلاَّ افتقرت كلها إلى فاعل. / ٣/ ٤٢٠

والذات التي لا تقبل العدم بما هي عليه من الصفات اللازمة هي الحق الواجب الوجود بنفسه، وأما مجرد وجود مطلق في الخارج وذات لا صفة لها فذلك ممتنع لنفسه، فضلاً عن أن يكون واجب الوجود.

واتصاف الذات الواجبة بصفاتها اللازمة، سواء سميَ تركيباً أو لم يسم، لا يُوجب افتقاره، ولا افتقار الذات، ولا شيء من صفاته إلى فاعل، ولا علة فاعلة، ولا ما يشبه ذلك، وأمَّا كون بعضها مستلزماً لبعض ومشروطاً به، ولا يوجد إلاَّ معه، وثبوته متوقف عليه، ونحو ذلك، فليس في هذا ما يقتضي افتقار ذلك إلى فاعل مبدع. لكن يُعلم أنَّ الذات لا تكون إلاَّ بصفاتها اللازمة، وصفاتها لا تكون إلاَّ بها.

وإذا سمَّى المسمِّي هذا افتقاراً، وسمَّى هذه أجزاء، وسمَّى هذا الاجتماع تركيباً، لم يكن في هذه التسمية ما يُوجب أن يكون هذا الموصوف مفتقراً إلى فاعل، وما جعله افتقاراً ليس هو افتقار المفعول إلى الفاعل والمعلول إلى العلة الفاعلة، وإنما هو تلازم، ومَن سمَّاه افتقاراً لا يمكنه أن يفسره إلاَّ بافتقار المشروط إلى الشرط، والشرط إلى المشروط.

ومثل هذا المعنى لازم للوجود الواجب لا ممتنع عليه، وإنما الممتنع أن يفتقر إلى مباين له، فيكون وجود الواجب متوقفا على وجود / مباين، فإن كان المباين علة له لم يكن موجوداً بنفسه، بل ممكناً له فاعل وعلة. وإن قُدِّر أنَّه شرط فيه، وهو غني عنه، ٣/ ٤٢١

وما كان وجوده مشروطاً بما هو غني عنه لم يكن موجوداً بنفسه، فلا يجوز أن يكون الرب الخالق تعالى الذي له الذات الموصوفة بصفات الكمال متوقفاً على شيء مباين له، بل ولا على شيء غني عنه بوجهٍ من الوجوه، لا على فاعل ولا شرط.

وهذا هو الذي يقوم عليه الدليل، فإنَّ الممكنات التي لا وجود لها من نفسها لا توجد إلاَّ بغيرها، وما كان خارجا عنها لم يكن وجوده إلاَّ بنفسه، ونفسه هي الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة، ليست نفسه مجرد وجود مطلق ولا ذات مجردة.

ومن ادّعى أنَّ ما كان وجوده بنفسه لا يكون إلاَّ وجوداً مجرداً وذاتاً مجردة، لأنَّ الذات الموصوفة مفتقرة إلى الصفة، فلا تكون موجودة بنفسها.

قيل له: الممكنات والمحدثات لم تفتقر إلى ذات مجردة، حتى يقال إذا قيل إنها موصوفة لزم الافتقار، بل افتقرت إلى ما هو خارج عنها كلها.

والتعبير عن هذا المعنى يكون بعبارات، فإذا قيل: ما لا يقبل العدم، أو قيل: موجود بنفسه، أو واجب الوجود بنفسه ونحو ذلك كان المقصود واحداً. ومنَ المعلوم أنَّ ما لا يقبل العدم، إذا كان ذاتاً / موصوفة بصفات الكمال، لم يجز أن يُقال: اتصافها بصفات ٣/ ٤٢٢ الكمال يوجب افتقارها إلى الصفات فتقبل العدم، فإنَّ فساد هذا الكلام ظاهر، وهو بمنزلة أن يُقال: قولكم: موجود بنفسه، أو واجب الوجود بنفسه، يقتضي افتقاره إلى نفسه، والمفتقر لا يكون واجب الوجود بنفسه، بل يكون قابلاً للعدم. وإذا كان هذا فاسداً فالأول أفسد، فإنَّ صفات كماله داخلة في مسمَّى نفسه، فإذا كان قول القائل: هو مفتقر إلى نفسه، لا يمنع وجوب وجوده، فقوله: إنَّه مفتقر إلى صفاته أَوْلى أن لا يمنع وجوب وجوده.

وكذلك إذا سمّى ذلك أجزاء، وقال: هو مفتقر إلى أجزائه فإنَّ جزء الشيء وبعضه وصفته ونحو ذلك داخل في مسمَّى نفسه، فإذا لم يكن قول القائل: هو مفتقر إلى نفسه مانعاً من وجوب وجوده، فقوله: هو مفتقر إلى جزئه وصفته ونحو ذلك أوْلى، وتسميه مثل هذا افتقاراً لفظ فيه تلبيسُ وتدليس، يشعر الجاهل بفقره، وهذا كما لو قيل: هو غنى بنفسه، فإنَّه قد يقول القائل: فهو فقير إلى نفسه، فصفاته داخلة في مسمَّى نفسه، وهو غنى سبحانه بنفسه عن كل ما سواه، وكل ما سواه فقير إليه.

وهذه المعاني مبسوطة في غير هذا الموضع. وقد قال ابن رشد[1]: «هذا الذي يعيّر على من قال[2] بنفي تعدد الصفات هو أن تكون / الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة، حتى يكون مفهوم العلم مثلاً والإرادة والقدرة مفهوماً واحداً وأنها ذات واحدة، وأن يكون أيضاً العلم والعالم، والقدرة والقادر، والإرادة والمريد، معنىً واحدا، والذي يعيّر على من قال: إنَّ ههنا ذاتاً وصفات زائدة على الذات أن تكون الذات شرطاً في وجود الصفات، والصفات شرطاً في كمال الذات، ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود، أي موجوداً واحداً ليس فيه علة ولا معلول. ٣/ ٤٢٣

قال[3]: «**لكن هذا لا جواب عنه في الحقيقة إذا وضع أنَّ ههنا شيئاً واجب الوجود بذاته، فإنه يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه وغير مركب أصلا، لا من شرط ومشروط، ولا من علة ومعلول[4]، لأن كل موجود بهذه الصفة: فإمَّا أن يكون تركيبه**

---

(١) في كتابه تهافت التهافت، ق٢، (ص٤٩٤-٤٩٥).

(٢) تهافت التهافت: «قلت: الذي يعسر على من قال..

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص٤٩٤).

(٤) تهافت التهافت: من شرط ومشروط وعلة ومعلول.

واجباً، وإما أن يكون ممكناً، فإن كان واجباً، كان واجباً بغيره لا بذاته، لأنَّه يعسُر إنـزال مركَّب قديم من ذاته، أعني من غير أن يكون له مركِّب، وبخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادث، لأنَّ التركيب فيه يكون عرضاً قديماً، وإن كان ممكناً فهو محتاج إلى ما يُوجب اقتران العلة بالمعلول». / ٣/ ٤٢٤

قال[١]: «وأما هل يوجد شيء مركّب من ذاته على أصول الفلاسفة، وإن جوَّزوا أعراضاً قديمة، فغير ممكن. وذلك أنَّ التركيب شرط في وجوده، وليس يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب، لأنَّ التركيب شرط في وجودها، وكذلك[٢] أجزاء كل مركَّب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلاَّ بالاشتراك[٣]، مثل اسم «اليد» المقولة على التي هي جزء من الإنسان الحي، واليد المقطوعة، بل كل تركيب عند أرسطوطاليس[٤] فهو كائن فاسد، فضلاً عن أن يكون لا علة له. وأما هل تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود[٥] إلى نفي مركب قديم فليس تفضي[٦] إلى ذلك، لأنَّه إذا فرضنا أن الممكن ينتهي إلى علة ضرورية، والضرورية لا يخلو[٧] إما أن يكون لها علة أو لا علة لها، وأنها إن كانت[٨] لها علة فإنها تنتهي إلى ضروري لا علة له،

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص٤٩٥).

(٢) تهافت التهافت: ولذلك وفي نسخة: كذلك.

(٣) تهافت التهافت: إلا باشتراك.

(٤) تهافت التهافت: عند أرسطاليس.

(٥) تهافت التهافت: في واجب الوجود وممكن الوجود.

(٦) تفضي: كذا في (ق) وتهافت التهافت. وفي سائر النسخ: يفضي.

(٧) ض: والضرورة لا تخلو؛ تهافت التهافت (ص٤٩٦): والضرورية لا تخلو.

(٨) تهافت التهافت: وأنه إن كانت.

فإنَّ هذا القول إنما يؤدي من جهة امتناع التسلسل إلى وجود ضروري لا علة له فاعلة، لا إلى موجود / ليس له علة أصلا، لأنَّه يمكن أن يكون له علة صورية ومادية[1]، إلا أن يوضع أن كل ما له صورة ومادة[2]، وبالجملة، كل مركب، فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه. وهذا يحتاج إلى بيان، ولم يتضمنه القول المسلوك في شأن[3] واجب الوجود، مع ما ذكرنا أنَّ فيه من الاختلال، ولهذا بعينه لا يفضي دليل الأشعرية، وهو أنَّ كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركَّب، وإنما يفضي إلى أول ليس بحادث». ٣/ ٤٢٥

قال[4]: «وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً، فليس ممتنعاً، بل واجب أن ينتهي الأمر، في أمثال هذه الأشياء، إلى أن يتحد المفهوم فيها[5]، وذلك أنَّ العالم، إن كان عالماً بعلم، فالذي به العالم عالم[6] أحرى أن يكون عالماً، وذلك أنَّ كل ما استفاده صفة من غيره، فتلك الصفة أوْلى بذلك المعنى المستفاد. مثال ذلك أنَّ هذه الأجسام الحية التي لدينا ليست حية[7] من ذاتها، بل من قبل حياة تحلها، فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياةَ، حيةً بذاتها، أو يفضي[8] الأمر فيها إلى غير نهاية. وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات». / ٣/ ٤٢٦

(١) تهافت التهافت: أو مادية.

(٢) تهافت التهافت: مادة وصورة وفي نسخة: صورة ومادة.

(٣) تهافت التهافت: في بيان.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة، ق٢، (ص٤٩٦-٤٩٧).

(٥) تهافت التهافت: فيهما وفي نسخة: فيها.

(٦) تهافت التهافت (ص٤٩٦-٤٩٧)، ش: فالذي به يكون العالم عالماً.

(٧) تهافت التهافت: (ص٤٩٧): التي لدينا إن كانت ليست حية.

(٨) تهافت التهافت: ويفضى.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ليتأمل اللبيب كلام هؤلاء الذين يدّعون من الحذق والتحقيق ما يدفعون به ما جاءت به الرسل، كيف يتكلمون في غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين، ويجعلون الحق المعلوم بالضرورة مردودا، والباطل الذي يُعلم بطلانه بالضرورة مقبولاً، بكلام فيه تلبيس وتدليس، فإنه ذكر ما يلزم مثبة الصفات وما يلزم نفاتها، **فقال**: يلزم النفاة أنْ تكون الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة، فيكون مفهوم العلم والقدرة والإرادة مفهوماً واحداً وأنها ذات واحدة، وأن يكون العلم والعالم، والقدرة والقادر، والإرادة والمريد، واحداً، وقد قال: «إن هذا عسير».

قلت: بل الواجب أن يُقال: إن هذا مما يعلم فساده بضرورة العقل، فمن جعل العلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة، وجعل الإرادة هي المريد، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر -كان مخالفته للعلوم الضرورية وسفسطته أعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية، وقود هذه المقالة أنه يمكن أن يكون المتكلم هو الكلام، والمتحرك هو الحركة، والمصلِّي هو الصلاة، والصائم هو الصوم، وأمثال ذلك، وإن فُرق بين الصفات اللازمة وغيرها فلا فرق في الحقيقة، بل هذا تحكّم، ويلزمه أن يكون الإنسان الناطق نفس النطق، والفرس الصاهل نفس الصهيل، والحمار الناهق نفس النهيق، والجسم الحسَّاس المتحرك بالإرادة نفس الإحساس والحركة الإرادية، ويلزمه أيضاً أن / يجعل نفس الحسّ نفس الحركة، ونفس الحيوانية نفس الناطقية، ونفس الصاهلية نفس الناهقية. ٣/ ٤٢٧

وما أحق هؤلاء بدخولهم في قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا صُمّٞ وَبُكۡمٞ فِي ٱلظُّلُمَٰتِۗ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِلۡهُ وَمَن يَشَأۡ يَجۡعَلۡهُ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الأنعام:٣٩]، وبقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ

بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَالْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ الْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف:١٧٩]، وبقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾.

وقول ابن رشد[1]: «**كون العالم والعلم شيئاً واحدا ليس ممتنعاً، بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيها**».

فيقال له: هذا من أعظم المكابرة والسفسطة والبهتان. وقوله: «**إن العالم إذا كان عالما بعلم فالذي به العالم عالم أحرى أن يكون عالما**» إلى آخر كلامه، كلام في غاية الفساد كما أنه إذا قيل: إذا كان الضارب ضارباً بضرب فالضرب أوْلى أن يكون ضارباً، والقائم إذا/ كان قائماً بقيام فالقيام أوْلى أن يكون قائما، والناطق إذا كان ناطقاً بنطق فالنطق أوْلى أن يكون ناطقاً، والقاتل إذا كان قاتلاً بقتل فالقتل أوْلى أن يكون قاتلاً، والماشي إذا كان ماشياً بمشي فالمشي أوْلى أن يكون ماشياً، والخالق إذا كان خالقاً بخلق فالخلق أوْلى أن يكون خالقاً، والرازق إذا كان رازقاً برزق فالرزق أوْلى أن يكون رازقا، والمحيي المميت إذا كان محيياً مميتاً باحياء وإماتة فالإحياء والإماتة أوْلى أن يكون محيياً مميتا. ٣/٤٢٨

وبالجملة فهذا يلزم نظيره في عامة أسماء الله الحسنى، وفي أسماء نبيه ﷺ، وأسماء سائر الموجودات المشتقة، يلزم أن يكون المصدر الذي اشتُق منه الاسم أحق بالاسم من الفاعل، ويكون مسمّى المصدر الذي هو الحدث أحق بأسماء الفاعلين والصفات المشبهة بها من نفس الفاعل الموصوف.

وتصور هذا الكلام كافٍ في معرفة فساده، وإنما دخلت الشبهة على من قاله، لأنَّ قوله[2]: «**إذا كان العالم عالما بعلم، فالذي به العالم عالم أحرى أن يكون عالماً**» كلام

---

(١) وهو الذي ورد قبل صفحات قليلة (٣/ ٤٢٦). (٢) وهو الذي ورد قبل صفحات (ص٤٢٧).

اشتبهت فيه باء الاستعانة بباء المصاحبة، فظن أنَّه إذا قيل: هذا عالم بعلم، أنَّ العلم هو الذي أفاده العلم، والعلم هو الذي أعطاه العلم كأنه معلمه، فكأنه قال: إذا كان المتعلم عالماً فمعلمه أوْلى أن يكون عالماً، وليس الأمر كذلك، بل قولنا: هذا عالم بعلم، أي أنَّه موصوف بالعلم، أي ليس مجرداً عن العلم، ولا معرًّى منه بل هو متصف به، والعلم نفسه لا يعطيه العلم، بل نفس العلم هو / العلم، وإن كان العلم قديماً من لوازم ذاته ٣/ ٤٢٩ فلم يستفده من أحد، وإن كان محدَثاً فقد استفاده من غيره، ولم يستفد العلم من العلم، لكن هل له حال -وهو كونه عالما- معللة بالعلم، أم كونه عالما نفس العلم؟ هذا فيه نزاع بين مثبتة الحال ونفاتها، ومن أثبتها لم يقل أنها صفة موجودة.

وقوله[1]: «**ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة**» -يعني المستفاد منها- «**أوْلى بذلك المعنى المستفاد**» كما مَثّل به من الحياة -كلام فاسد، فإنَّ العالم لم يستفد الصفة التي هي العلم من الصفة التي هي العلم، بل نفس علمه هو نفس الصفة، ليس هنا صفة مفيدة وصفة مستفادة، إلا أن يُقال: العلم أثبت العالمية على رأي مثبتة الحال، وعلى هذا التقدير فالعالمية ليست صفة وجودية، وهو إنما كان عالماً بالعلم الموجب للحال، لا بالحال الموجبة للعلم، وإذا كان عالماً بالعلم لم يكن العلم حصل من علم آخر، وإنَّما العلم عند هؤلاء أوجب كونه عالما، والذي عليه الجمهور أنَّ نفس العلم هو نفس كونه عالماً، فليس هنا شيئان، وعلى القولين فإذا استحقَّ الموصوف بالعلم أن يُسمَّى عالما لم يكن العلم أحق بأن يكون عالماً، فإن هذا لا يقوله عاقل.

---

(١) وهو الذي ورد قبل صفحات (٣/ ٤٢٦).

٣/ ٤٣٠ وقوله[1]: «**إن الجسم إذا كانت حياته من قبل حياة تحله، فواجب / أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها**».

فيُقال: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنَّ الحياة التي حلته هي الحياة التي صار بها حيا، ليس هنا حياة أخرى صار بها حيا حتى يقال هنا حياة حلَّته، وحياة جعلته حيًّا.

الثاني: أن حياته إذا قُدِّر أنها مستفادة من حياة أخرى، فتلك الحياة الأخرى قائمة بحي هو حي بها، لا أن تلك الحياة هي الحية، بل الحي الموصوف بالحياة لا نفس الحياة، فلينظر العاقل نهايات مباحث هؤلاء الفلاسفة في العلم الالهي: العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته، ولينظر هذا المعقول الذي يعارضون به الرسول ﷺ، مع أنَّ هذا مبسوط من غير هذا الموضع، وليس هذا موضع بسطه.

والناس شنَّعوا على أبي الهذيل العلاّف لما قال: إنَّ الله عالم بعلم وعلمه نفسه، ونسبوه إلى الخروج من العقل، مع أن كلامه أقل تناقضاً من كلام هؤلاء.

٣/ ٤٣١ **وأمَّا زعمه** أنَّ ما يلزم مثبتة الصفات لا جواب عنه، لأن واجب / الوجود يجب أن يكون غير مركب من شرط ومشروط[2].

فيقال له: قد تقدم أنكم أنتم سميتم هذا تركيباً، وهو لا يسمى تركيبا في لغة من اللغات المعروفة لبني آدم، بل إنما سمَّاه تركيبا متأخروكم كابن سينا وأمثاله، وأمَّا قدماؤكم فقد ذكرتم عن أرسطو طاليس أنَّ كل تركيب فهو كائن عنده فاسد، والسماء

---

(١) وهو كلامه الذي سبق وروده قبل صفحات (٣/ ٤٢٧).

(٢) هذا معنى كلام ابن رشد الذي سبق وروده (٣/ ٤٢٤).

عنده ليست كائنة فاسدة، فهو لا يسمى السموات وما فيها من الكواكب مركَّبة، مع أنها أجسام متحيّزة متحركة تقوم بها الأعراض، فكيف يسمى ما كان حيًّا عالما قادراً مركبا؟ وإذا خاطبناكم باصطلاحكم المبتدع لنقطع شغبكم، بحثنا معكم بحثا عقليا، فإنكم تدّعون أنَّ هذه الأمور معلومة بالعقل لا بالسمع، وإطلاق الألفاظ ونفيها لا تقفون أنتم فيه عند الشرع، فالواجب على أصولكم أن ما عُلِم بالعقل ثبوته أو انتفاؤه اتُّبع من غير مراعاة للفظ.

ونحن نبين فساد ما ذكرتموه من المعنى بالعقل الصريح، مع مخاطبتكم بلغتكم، فيقال له: لِمَ قلت: «**إن ما كان مركباً من شرط لا يكون واجب الوجود**»؟

أما قوله[1]: «لأن تركيبه إذا كان واجباً كان واجباً بغيره لا بذاته، لأنَّه يعد تقدير مركَّب قديم من غير أن يكون له مركِّب».

فيقال له: هذا هو البحث اللفظي الذي ذكرنا هذا لأجله / والمركَّب الذي يفتقر إلى ٣/ ٤٣٢ مركِّب هو ما ركّبه غيره، كما أن المحرَّك الذي يفتقر إلى محرِّك ما حركه غيره، ولم يقل أحد من العقلاء: إنَّ واجب الوجود مركّب ركّبه غيره، وأنتم إذا سمّيتم اجتماع الذات والصفات تركيباً لم تريدوا بذلك إلاَّ الاجتماع والتعدد والتألف وكثرة المعاني ونحو ذلك، لم تقصدوا بذلك أن هناك فاعلاً لذلك، وإن أردتم ذلك كان باطلاً، وبطل اللفظ والمعنى جميعاً، فإنَّ أصل الكلام أنَّ الواجب إذا كان ذاتاً موصوفة بصفات كان مركباً، فإن أراد المريد: كان له من ركّبه من الذات والصفات، كان التلازم ممنوعاً، بل هو باطل ضرورة، فإنّا إذا قدرنا واجب الوجود بنفسه الغني عن الفاعل موصوفاً بصفات لازمة

---

(١) وهو الذي سبق وروده قبل صفحات (ص٤٢٤).

له امتنع أن يكون للواجب بنفسه المستلزم لصفاته من ركّب بينه وبين صفاته، فإن كونه واجباً بنفسه يمنع أن يكون له فاعل، وكون صفاته لازمة له يمنع جواز مفارقتها له، ويمنع افتقارها إلى من يجعلها فيه، فكيف يُقال: إنَّ له مركباً ركبه، حتى يُقال: إنَّ هذا تركيب يفتقر إلى مركب، ويُقال: يمتنع ثبوت مركب قديم، أيّ من ذاته؟ ومن سمّى هذا تركيباً وقال: إنَّه قديم، فإنه يقول: هو تركب وتألف واجتماع، ومثل هذا لا يفتقر إلى مركِّب مؤلِّف جامع، ولو قيل / على سبيل الفرض: إنَّ الذات المستلزمة للصفات هي الموصوفة بذلك، فليس هنا ما يقتضي افتقارها إلى غيرها. ٣/ ٤٣٣

[كلام لابن رشد باطل من وجوه]

وأمَّا قوله[1]: «**خاصة على قول من يقول: كل عرض حادث لأنَّ التركيب يكون فيه عرضاً قديماً**» فهذا باطل من وجوه:

[الأول]

أحدها: أنَّ القائلين بأنَّ كل عرض حادث -من الأشعرية ومن وافقهم- لا يسمّون صفات الله أعراضا، فإذا قالوا: هو عالم وله علم وهو متصف بالعلم، لم يقولوا: أنَّ علمه واتصافه بالعلم عرض، ومن سمَّى صفاته إعراضاً كالكرَّامية ونحوهم، لم يلزمهم أنْ يقولوا: كلّ عرض حادث. وما أعلم أحداً من نظَّار المسلمين يقول: كل عرض حادث وصفات الله القديمة عرض، فإنَّ هذا تناقض بيّن، فما ذكره لا يلزم أحداً من المسلمين، فلم يقل أحد: أنَّ كل عرض حادث، مع قوله: إنَّ صفات الله اللازمة له أعراض.

---

(١) وهو الذي سبق وروده (٣/ ٤٢٤).

[الثاني]

الوجه الثاني: أن يُقال على سبيل التقدير: من قال: كل عرض حادث، فإنَّه يقول في الأعراض الباقية: إنها تحدث شيئاً بعد شيء، فإذا قُدِّر موصوف قديم بصفات وقيل إنها أعراض، والعرض لا يبقى زمانين، لزم أن يُقال: أنها تحدث شيئاً بعد شيء. وحينئذ فإذا قُدِّر اجتماع أو تألّف أو تعدد في الصفات، ونحو ذلك مما سميته تركيبا، / وقيل: إنَّه قديم وإنَّه عرض وإن كلَّ عرض فهو حادث لا يبقى زمانين كان أولى بتجدد أمثاله من سائر الأعراض، فثبوت المعنى الذي سمَّاه تركيباً وجعله عرضاً قديماً كسائر الصفات القديمة. ٣/ ٤٣٤

[الثالث]

الثالث: أن يقال: هذا الذي سميته عرضًا قديماً حكمه عندهم حكم سائر الصفات، فإن أقمت دليلاً على انتفاء الصفات أمكن نفي هذا، وإلاَّ فالقول فيه كالقول في أمثاله. وأنت لا دليل لك على انتفاء الصفات إلاَّ انتفاء الاجتماع والتعدد الذي سمّيته تركيبا، فإذا لم يمكنك نفي هذا إلاَّ بنفي غيره من الصفات، ولا يمكنك نفي الصفات إلاَّ بنفي هذا، كان هذا دوراً قَبْليا باطلا. وقد تبيَّن أنه لا يمكنك لا نَفْي هذا ولا نفي هذا، وإن ما ذكرته من لفظ «التركيب» كلام فيه تلبيس تُوهم به من لا يفهم حقيقة المقصود أنَّ مثبتة الصفات أثبتوا لله تعالى ما يفتقر فيه إلى مركّب يركّبه معه، وكل عاقل يعلم أنَّ مذهب المسلمين المثبتين للصفات أنَّ صفاته القديمة لازمة لذاته لا يفتقر فيها إلى أحد سواه، ومن جعل اتّصافه بها مفتقراً إلى مركِّب غيره فهو كافر عندهم، فضلاً عن أن يقولوا: إنه مفتقرٌ إلى مركّب جمع بينه وبينها.

[الرابع]

الرابع: أن يُقال على سبيل الفرض: لو نازعك بعض إخوانك الفلاسفة في امتناع مركب قديم من ذاته لم يكن لك عليه حجة، فلو قُدِّر أنَّ ذلك يستلزم مركّبا قديماً من ذاته، لم يكن لك على أصول / إخوانك الفلاسفة حجَّة على إبطال هذا، فإن الفلك عندكم جسم قديم، وهو مركب بهذا الاصطلاح.

٣/ ٤٣٥

وأمَّا قولك[1]: «**الفلاسفة وإن جوَّزوا أعراضاً قديمة فغير ممكن وجود مركب قديم من ذاته عندهم، لأنَّ التركيب شرط في وجوده، ولا يمكن أنْ تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب، لأنَّ التركيب شرط في وجودها**».

فيقال لك: إذا كان التركيب شرطاً في وجودها، وهي شرط في وجود التركيب، لم يكن أحدهما فاعلاً للآخر، بل إن كانا مفتقرين إلى الفاعل ففاعل الأجزاء هو فاعل التركيب، وإن كانا غنيين عن الفاعل لم يفتقر أحدهما إلى الفاعل. والكلام على تقدير أن يكون المركّب قديماً تركيبه بنفسه. وقولك: مركب من نفسه، لا تعني به أنَّ أجزاءه فعلت التركيب، وإنما تعني به أنَّ نفس الأجزاء والتركيب متلازمان وهما مستغنيان عن غيرهما.

[الخامس]

الخامس: أن يُقال: أنتَ قد اعترفت بفساد طريقة ابن سينا، وأنها لا تتضمن أنَّ كل مركَّب فلا بدَّ له من فاعل خارج عنه[2].

---

(١) وهو الذي سبق وروده قبل صفحات (٣/ ٤٢٥) مع اختلاف بعض الألفاظ هنا.

(٢) يشير ابن تيمية إلى كلام ابن رشد السابق إيراده (٣/ ٤٢٥-٤٢٦).

وهذا الذي قلته في طريقة ابن سينا يلزمك بطريق الأَوْلى، فإنَّه ليس فيما ذكرته أنَّ كل مركّب فلا بدَّ له من فاعل خارج عنه، إلاَّ ما أخذته من لفظ «مركب»، وهذا تدليس قد عُرف حاله. / ٣/٤٣٦

وأمَّا قولك[1]: «**إن دليل الأشعرية أيضاً لا يُفضي إلى إثبات أول قديم ليس بمركب وإنما يفضي إلى إثبات أول ليس بحادث**».

فهذا أيضا توكيد لإثبات الصفات، فإنَّ مرادك بالمركَّب ما كان موصوفاً بالصفات، ولا ريب أنَّ الأدلَّة الدالة على إثبات الصانع ليس فيها، والحمد لله، ما ينفي إثبات الصفات.

فإن قلت: فهم ينفون التجسيم بناء على انتفاء التركيب، ولا دليل لهم على ذلك.

قيل لك: هذه حجة جدلية، وغايته أن تُلزمهم التناقض، وذلك لا يقتضي صحة قولك الذي نازعوك فيه، وهم نازعوك في إثبات الصفات، فقلت: إن إثبات الصفات يستلزم التركيب، وأنت لم تُقِم دليلاً على نفي هذا التركيب، فلم تقدم دليلاً على نفي الصفات، وقالوا لك أيضا: لا دليل لك على نفي التجسيم، فإنَّ عمدتك هو نفي الصفات العائد إلى نفي التركيب، وقد ظهر ذلك.

فإذا قلت لهم: وأنتم أيضاً لا دليل لكم على ذلك، فإنَّ دليل الحدوث لا يقتضي ذلك.

قالوا لك: نحن أثبتنا الحدوث بحدوث الجسم، وهو المراد بقولنا «مركب»، فإن صحَّ دليلهم ثبت نفي ما سمّوه تركيبا، وإن لم يصح دليلهم لم يكن في هذا منفعة لك. / ٣/٤٣٧

---

(١) وهو الذي سبق وروده (٣/ ٤٢٦).

وهذه الطريق هي التي سلكها أبو حامد في مناظرته إخوانك، وهي طريق صحيحة، وقد تبين أن ما ذكره أبو حامد عن احتجاجهم بلفظ «المركب» جواب صحيح، وأنَّ احتجاجهم بهذا نظير احتجاج أولئك بلفظ «التخصيص» حيث قالوا: إن المختص بشيء لا بد له من مخصِّص.

[كلام ابن التومرت في]

وهذا هو الذي سلكه نفاة الصفات ويسمون نفي الصفات توحيدا، وهذا هو الذي سلكه أبو عبد الله محمد بن تومرت الملقب عند اصحابه بالمهدي وأمثاله من نفاة الصفات المسمِّين ذلك توحيدا.

ولقب ابن التومرت أصحابه بذلك، إذ كان قوله في التوحيد قول نفاة الصفات: جهم وابن سينا. ويُقال: أنَّه تلقى ذلك عمَّن يوجد في كلامه موافقة الفلاسفة تارة ومخالفتهم أخرى.

قلت: ولهذا رأيت لابن التومرت كتاباً في التوحيد صرَّح فيه بنفي الصفات، ولهذا لم يذكر في «مرشدته» شيئاً من إثبات الصفات ولا إثبات الرؤية، ولا قال: أنَّ كلام الله غير مخلوق، ونحو ذلك من المسائل التي جرت عادة مثبتة الصفات بذكرها، ولهذا كان حقيقة قوله موافقاً لحقيقة قول ابن سبعين والقائلين بالوجود المطلق موافقة لابن سينا، وقد ذكر ابن التومرت في فوائده المشرقية أن الوجود مشترك بين / الخالق والمخلوق، ٣/٤٣٨ فوجود الخالق يكون مجرداً ووجود المخلوق يكون مقيداً.

[وفي كتاب «الدليل والعلم»]

وقال ابن التومرت في كتاب «الدليل والعلم» فقال: «**المعلومات على ضربين: معدوم وموجود، والموجود على ضربين: مطلق ومقيد، فالمقيد هو المخصص،**

والاختصاص على ثلاثة أضرب: الاختصاص بزمان دون زمان سواه، والثاني: الاختصاص بجهة دون جهة غيرها والثالث: الاختصاص بخاصة دون خاصة غيرها، والموجود المطلق هو الذي ليس بمقيَّد ولا بمخصص، فلا يختص بزمان دون غيره، ولا بجهة دون غيرها، ولا بخاصة دون غيرها، فلو اختُص بشيء لكان من جنسه، فلما انتفت عنه الخواص على الإطلاق وجب له الوجود المطلق».

قال: «والموجود المطلق هو القديم الأزلي الذي استحالت عليه القيود والخواص المختص بمطلق الوجود من غير تقييد ولا تخصيص» وذكر كلاماً كثيراً في نفي الاختصاص إلى أن قال: «وإذا تساوت المتناهيات في الاختصاص بجهة مقدّرة امتنع عليها التخصيص من جهتها، ومن مخصّص من جنسها، وإذا بطل التخصيص من جنسها / بطل التخصيص من جميع المخصصات إلى الإطلاق» ثم قال بعد هذا: «انفرد ٣/ ٤٣٩ بالعلم والكمال والحكم والاختيار، وانفرد بالقهر والاقتدار، وانفرد بالخلق والاختراع» وقال: «مع هذه المخصصات بأسرها يستحيل الكمال عليها وإن تكاملت صفاتها».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ومعلوم أن هذا تناقض، فإنَّ نفي الاختصاص بخاصة من الخواص، ودعوى أنَّه وجود مطلق لا يختص بوجه من الوجوه يمنع أن يختص بعلم أو قدرة أو مشيئة ونحو ذلك من الصفات، فإنَّ العالم مختص بعلمه متميز به عن الجاهل، والقادر مختص بقدرته متميز بها عن العاجز، والمختار مختص بالاختيار متميز به عن المستكرَه، فإن أثبت شيئاً من صفات الكمال فقد أثبت اختصاصه بذلك، وإن نفي جميع الصفات ولم يثبت إلاَّ وجوداً مطلقاً تناقض كلامه.

وقيل له: المطلق لا يوجد إلاَّ في الذهن لا في الخارج، فلا يُتصور أن يكون في الخارج شيء مطلق، لا حيوان مطلق ولا إنسان مطلق ولا جسم مطلق ولا موجود مطلق، بل كل موجود فله حقيقة يختص بها لا يشركه فيها غيره.

وقيل له: هذا الوجود المطلق أهو وجود المخلوقات أم غيره؟ فإن قال: هو هو، بطل إثبات الخالق، وإن قال: هو غيره. قيل له: / فوجوده مثل وجود المخلوقات. أو ليس مثله، فإن كان الأول لزم أن[1] يكون[2] الخالق مثل المخلوق، والمثلان يجوز ويجب ويمتنع على أحدهما ما يجوز ويجب ويمتنع على الآخر، فيلزم أن يكون الشيء الواحد واجباً غير واجب، محدثا غير محدث، وهو جمع بين النقيضين. ٣/ ٤٤٠

وان قال: وجوده[3] مخالف لوجود المخلوقات فقد أثبت له وجوداً يختص به، لا يشركه فيه غيره، فلا يماثله غيره. وهذا وجود مخصوص مقيد، لا وجود مطلق. وقد بُسط الكلام على هذه الأمور في غير هذا الموضع.

---

(١) بعد عبارة «فإن كان الأول لزم أن» يوجد سقط كبير في (ق)، (ص)، (ض)، (ط). وفي نسخة (ق) يوجد بياض بمقدار خمس كلمات وأشير في التعليقات إلى ذلك فقال المحقق: «بياض في الأصل». وفي نسختي (ص)، (ط) يوجد بياض بمقدار نصف سطر وكتب في هامش النسختين أمام هذا الموضع: «سقط بعد هذا الكلام» ثم كتبت كلمات لم تظهر في المصورتين. أما في نسخة (ض) فيوجد بياض بمقدار صفحة ونصف. والكلام الساقط التالي موجود في نسخة (ش) ومختصر في نسخة (هـ) وهو الذي جعلته بين معقوفتين (رشاد).

(٢) عبارة.. يكون الخالق: هي أول عبارة في السقط الموجود في نسختي (ش)، (هـ) فقط، والكلام التالي منقول من نسخة (ش) مع الإشارة في التعليقات إلى الفروق بينها وبين نسخة (هـ))رشاد).

(٣) كذا بالأصل، وفي (هـ): وجود.

والمقصود هنا الكلام في أنَّ كل مختص بأمر: هل يفتقر إلى مخصص منفصل عنه؟ لأنَّ الكلام كان في **المسلك الثاني في حدوث الأجسام**، الذي بيَّن فساده الآمدي والأرموي وغيرهما، **فإنَّه مبني على مقدمتين: إحداهما**: أنَّها مفتقرة إلى ما يخصصها بصفاتها، **والثانية**[1]: أنَّ ما كان كذلك فهو محدث. وقد بيَّنوا[2] فساد المقدمة الثانية كما تقدم. / ٣/ ٤٤١

وأما الأولى فقررت بوجهين:

أحدهما: أن المختص بمقدار لا بدَّ له من مخصص، وقد تبين فساده أيضاً.

الثاني: أنَّ جواهر العالم إمَّا أن تكون مجتمعة أو مفترقة، أو مجتمعة ومفترقة معاً، أو لا مجتمعة ولا مفترقة، أو البعض مجتمعاً والبعض مفترقاً، وخلوها عنهما، وأيضاً الجمع بينهما[3] ممتنع. وأمَّا بقية الأقسام فهي ممكنة، ومهما قُدِّر أمكن تقدير خلافه فيكون جائزًا، والجائز يفتقر إلى مخصص.

وهذا أضعف[4] لوجهين:

أحدهما: أنَّه مبني على أنَّ الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة، وأن كل جسم يقبل الاجتماع والافتراق، وأكثر عقلاء الناس على خلاف ذلك، فإنَّ للناس في هذا المقام أقوالاً: **أحدها**: قول من يقول: إنها مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل القسمة، كما هو قول أكثر المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وموافقيهم.

---

(١) ش: والثاني. وهذه الكلمة وما بعدها من الكلمات ساقطة من (هـ).

(٢) هـ: بصفاتها وبينوا..

(٣) في الأصل العبارة غير واضحة وكأنها: وأيضاً فهما بهما، ولعل ما أثبته يفي بالمعنى المقصود.

(٤) في (هـ): ضعيف.

والثاني قول من يقول: إنَّها مركبة من جواهر لا نهاية لها، كما هو قول النظَّام ومتَّبعيه.

والثالث قول من يقول: إنها مركبة من المادة والصورة، وإنَّها تقبل الانقسام إلى غير نهاية، كما هو قول ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة. / ٣/ ٤٤٢

والرابع قول من يقول: إنها ليست مركبة من هذا ولا هذا، لكن تقبل الانقسام إلى جوهر لا يتجزأ[(١)]، كما هو قول الشهرستاني وغيره.

والخامس قول من يقول: إنها ليست مركبة لا من هذا ولا هذا، ولا تقبل الانقسام إلى جزء لا يتجزأ ولا إلى غير غاية[(٢)] لكن كل جزء موجود فإنَّه يقبل الانقسام العقلي ولا يقبل الانقسام الفعلي[(٢)] ولكنه يستحيل إذا تصغَّر، كما تفسد وتستحيل أجزاء المادة إذا صُغِّرت فتصير هواء، فلا يكون في الأجزاء ما لا يتميز يمينه عن شماله، ولا يكون فيها ما يقبل الانقسام إلى غير غاية.

وهؤلاء تخلصوا من هذا المحذور وهذا المحذور، فإن مثبتة الجزء الذي لا ينقسم[(٣)] ألزمهم الناس بأنَّه لا بد أن يتميز أحد[(٤)] جانبيه عن الآخر، وما كان كذلك فهو يقبل الانقسام المتنازع فيه.

وألزموهم أنَّه إذا وضع بين جوهرين فإن لاقى هذا بعين[(٥)] ما لاقى به هذا امتنع كونه بينهما، وإن لاقى هذا بغير ما لاقى به هذا لزم انقسامه.

---

(١) في الأصل: لا يتحرى.

(٢) زيادة من (هـ).

(٣) في الأصل: الذي ينقسم، وهو خطأ.

(٤) أحد: كذا في (هـ)، وفي (ش): أحداً.

(٥) بعين: كذا في (هـ). وفي (ش): بغير، وهو خطأ.

وألزموهم من هذا الجنس إلزامات لا محيد لهم عنها.

ومن نفاه وقال بأنَّه يمكن انقسام الأجسام إلى غير نهاية[1] ألزمهم الناس أن يكون الجسم الصغير كالكبير، وأنْ يكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين. / ٣/ ٤٤٣

ثم إما أن يقول: هي غير متناهية مع وجودها، كما يقوله النظَّام، والتزم على ذلك أن الظافر لا يحاذي ما تحته من الأجزاء: لئلا يقع ما لا يتناهى تحت ما يتناهى، وصار الناس يقولون: عجائب الكلام: طفرة النظَّام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري، ولهم في ذلك من الكلام ما يطول وصفه.

أو يقول: إنَّ الانقسام إلى غير غاية ممكن فيها، كما يقوله المتفلسفة كابن سينا وأمثاله.

ولما كان كل من القولين معلوم الفساد بالضرورة: قول من أثبت ما لا يتميز بعضه عن بعض، ومن أثبت ما ينقسم إلى غير نهاية[2]، توقَّف من توقَّف من أفاضل النظَّار فيه، فتوقف فيه أبو الحسين البصري، وأبو المعالي الجويني في بعض كتبه، وأبو عبد الله الرازي في نهايته.

فهؤلاء الذين لم يثبتوا إمكان الانقسام إلى غير غاية، ولا أثبتوا ما لا يقبل امتياز بعضه عن بعض، خلصوا من هذا وهذا، وقالوا: إنَّه إذا صغر استحال إلى غيره، مع امتياز بعضه عن بعض لو بقي موجوداً.

وبالجملة نَفْيُ هذا وهذا قَوْلُ طوائف كثيرة من أهل النظر من الكُلاَّبية والكرَّامية، بل والهاشمية والنجَّارية والضرارية وغيرهم.

---

(١) هـ: غاية.

(٢) هـ: غاية.

وما زال السلف والأئمة وغيره من عقلاء الناس ينكرون على هؤلاء ما تكلموا به في الجوهر والجسم، ويعدون هذا من الكلام الباطل المذموم. / ٣/ ٤٤٤

والمقصود هنا أن هؤلاء الذين يقولون: إنَّ جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة إلى آخرها، قولهم مبني على هذا الأصل، والتزموا على ذلك أنَّ جميع ما يحدث من الحيوان والنبات والمعدن، وما يفسد من ذلك إنما هو لاجتماع الجواهر وافتراقها، فالحادث صفات الجواهر، لا أن عيناً من الأعيان يحدث، وأنكروا استحالة الأجسام بعضها إلى بعض، وقالوا: إنَّ أجزاء المنيِّ باقية في الإنسان، وكذلك أجزاء النواة في الشجرة، ولكن زادت أجزاء بما انضم إليها من أجزاء الغذاء، كأجزاء الماء والهواء، وأن تلك الأجزاء أيضاً باقية لم تستحل ولم تعدم، بل تجتمع تارة وتفترق أخرى.

وجماهير العقلاء على مخالفة هؤلاء وقائلون باستحالة الأجسام بعضها إلى بعض، كما أطبق على ذلك علماء الشريعة وعلماء الطبيعة وغيرهم من أصناف الناس.

ولهذا يقولون: النجاسة هل تطهر بالاستحالة أم لا تطهر؟ فإذا صارت الميتة والدم ولحم الخنزير رماداً أو تراباً أو ملحاً ونحو ذلك، ففي طهارة ذلك قولان مشهوران للعلماء، والقول بطهارته قول أكثر الفقهاء، فإنَّه قول أصحاب أبي حنيفة، وأهل الظاهر، وأحد القولين في مذهب مالك، وأحمد بن حنبل، واتفقوا على أنَّ الخمر إذا استحالت وانقلبت بغير قصد الإنسان أنها تطهر.

والاطباء -مع سائر الناس- يعلمون أنَّ الماء يستحيل هواء، والهواء يستحيل ماء، والنار تستحيل هواء، والهواء يستحيل ماء، كما / هو مبسوط في غير هذا الموضع، إذ المقصود هنا التنبيه على أصول هذه الحجة. ٣/ ٤٤٥

وقد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبُيِّن ما يقوله هؤلاء وهؤلاء من التركيب، وأن هؤلاء يدَّعون التركيب من جواهر محسوسة لا تنقسم وهي الجواهر المنفردة، وهؤلاء يدَّعون التركيب من جواهر معقولة لا تنقسم، كما يقولون في تركُّب الأنواع من الأجناس والفصول، وفي تركّب الأجسام من المادة والصورة. والمركَّب لا بد له من واحد لا تركيب فيه ولا تقسيم.

وقد بُيِّن أنَّ ما يدَّعيه هؤلاء وهؤلاء من هذا الواحد لا حقيقة له في الخارج، وإنما تقديره في الذهن. وكذلك ما يدَّعيه هؤلاء من الجواهر العقلية المجردة التي لا تنقسم كالعقول العشرة، فقد بُيِّن في غير هذا الموضع أنها لا تتحقق إلاَّ في الأذهان لا في الأعيان.

وتوحيد القديم الأزلي واجب الوجود، الذي مضمونه نفي الصفات عند الفريقين، ينزَّه عن مثل هذه الآحاد والوحدات التي يثبتونها في الخارج ولا حقيقة لها إلاَّ في الذهن، ولهذا كان منتهى تحقيقهم القول بوحدة الوجود، وأنَّ الوجود واحد، لا يميِّزون بين الواحد بالنوع والواحد بالشخص، فإن الواحد بالنوع كما يُقال: الموجودات تشترك في مسمَّى الوجود، والأناسي تشترك في مسمَّى الإنسان، والحيوانات تشترك في مسمَّى الحيوان، والأجسام تشترك في مسمَّى الجسم، ونحو ذلك. / ٣/٤٤٦

وهذا المشترك هو الكلي الذي لا يوجد في الخارج كليا، ولا يكون كليا إلاَّ في الأذهان لا في الأعيان.

وبُيِّن ما دخل على المنطقيين من الغلط في دعواهم تركُّب الحقائق من هذه الكليات، وما دخل عليهم من الفساد في العلم الإلهي والطبيعي، وأنهم يجعلون الواحد اثنين[1]

---

(١) في الأصل: أبين كذا بدون نقط، والتصويب من (هـ).

كالجسم، والاثنين واحداً[١] كالعلم والعالم، والإرادة والقدرة[٢]، ويجعلون الموجود معدوماً، كالحقيقة الإلهية وصفاتها وأفعالها[٣]، والمعدوم موجوداً كالوجود المطلق، ويجعلون ما في الذهن في الخارج، كالمجردات والكليات وأمثال ذلك مما ليس هذا موضع بسطه.

الوجه الثاني: أنه لو سُلِّم أنَّ الجسم مؤلف من الجواهر المجتمعة، فالقول في الاجتماع كالقول في المقدار، وقوله: أنَّ اختصاصه بذلك الاجتماع يفتقر إلى مخصص قد بُيِّن فساده. كقوله: أن اختصاصه بالمقدار يفتقر إلى مخصص، وهو مبني على أنَّ كل مختص يفتقر إلى مخصص.

وأمَّا المقدمة الثانية فإنها قررت بأنَّ المخصص لا بد أن يكون فاعلا مختاراً وأن يكون ما خصصه به حادثا، وقد أبطل الآمدي وغيره كلا المقدمتين. / ٣/٤٤٧

وغاية هذا المسلك أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث.

[كلام الآمدي في تقرير هذا المسلك]

قال الآمدي: «**وبتقدير تسليم حدوث ما أُشير إليه من الصفات، فلا يلزم أن تكون الجواهر والأجسام حادثة، لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية، إلاَّ بالالتفات إلى ما سبق من امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها ينتهي إليه**».

---

(١) في الأصل: واحد، والتصويب من (هـ).

(٢) والإرادة والقدرة: كذا في (هـ). وفي (ش): والعلم والإرادة والقدرة.

(٣) وأفعالها: كذا في (هـ) وفي (ش): وأقواله.

[ذكر الآمدي في حدوث الأجسام سبعة مسالك وزيف ستة منها]

قلت: وهذا الذي اعتمده الآمدي في هذه المسألة، فإنَّه ذكر في حدوث الأجسام سبعة مسالك وزيَّف ستة منها:

الأول: مسلك الإمكان وأنَّه ممكن، وكل ممكن محدث[1].

والثاني: مسلك الاختصاص[2].

الثالث: مسلك الحيِّز المعيَّن[3].

الرابع: مسلك القدم: أنه قديم[4].

والخامس: مسلك الإمكان، أيضاً[5]، لكن فيه تقدير الحدوث بطريقة أخرى[6].

والسادس: مسلك الحركة والسكون[7] الذي قدَّمه الرازي. / ٣/ ٤٤٨

وقد تقدم ما اعترض به[8] هو والأرموي وغيرهما على هذه المسالك وبيَّنوا به فسادها.

---

(١) ذكر الآمدي هذا المسلك في كتابه «أبكار الأفكار» (٢/ ٣١٥-٣٢٨).

(٢) ذكره الآمدي في: أبكار (٢/ ٣٢٨-٣٣١).

(٣) ذكره الآمدي في: أبكار (٢/ ٣٣١-٣٣٤).

(٤) هـ: .. القدم: هل هو زائد على القديم. وذكر الآمدي هذا المسلك في أبكار (٢/ ٣٣٤-٣٣٥).

(٥) أيضاً: زيادة في (هـ). (٦) ذكر الآمدي هذا المسلك في: أبكار (٢/ ٣٣٥-٣٣٨).

(٧) في: أبكار (٢/ ٣٣٨-٣٤٨).

(٨) في (هـ): .. وتقدم اعتراضه. وبعدها إشارة إلى الهامش حيث كتب الهكاري تعليقاً طويلاً هو التالي: «ثم اعترض عليه بوجوه متعددة. قال الآمدي: ولقائل أن يقول: إما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان ذلك في الحيز، أو لا يكون كذلك. فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم في أول زمان حدوثه، فإنه ليس متحركاً لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان فيه، وإن كان الثاني فقد بطل ما ذكره في تقرير كون السكون أمراً وجودياً».

=

[المسلك السابع الذي اعتمده]

٣/ ٤٤٩ **قال (الآمدي)**[1]: «**والمسلك السابع: المسلك المشهور للأصحاب / وعليه الاعتماد**» (وذكر أن المسلك المشهور للأشعرية والرازي ونحوه لم يعتمد على هذا المسلك، لأنه مبني على أنَّ الأعراض ممتنعة البقاء، وقدح الآمدي في الطرق التي اعتمد عليها الرازي)[2].

=قال ابن تيمية: هذه مسألة نزاع بين النظار: أن الجسم في أول أوقات حدوثه: هل يوصف بأحدهما أو يخلو عنهما، والذي قال الرازي هو قول أبي هاشم، ومضمونه أنه في أول أوقات حدوثه ليس متحركاً ولا ساكناً. وهو اعترض عليه بتقسيم حاصر فقال: إن كانت الحركة عبارة عن الانتقال من حيز إلى حيز، والسكون البقاء في حيز بعد حيز فالجسم في أول أوقات حدوثه لا متحرك ولا ساكن، وإن لم يكن الأمر كذلك فقد بطل ما ذكره من كون السكون وجودياً، فإنه اعتمد على أن السكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز. قال الآمدي: «فإن قيل: الكلام إنما هو في الجسم في الزمن الثاني، والجسم في الزمن الثاني لا يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور، فهذا قول ظاهر الإحالة، فإنه إذا كان الكلام إنما هو في الجسم في الزمن الثاني فوجود الجسم بالزمن الثاني ليس هو حالة الأولية، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الجسم أزلاً لا يخلو عن الحركة والسكون».

قال ابن تيمية: بل بتقدير قدمه لا يخلو عن الحركة والسكون، لأنه حينئذ إما أن يبقى في حيز أو ينتقل عنه، فالأول السكون والثانية الحركة.

وما ذكره الآمدي من جواز خلوه عنهما على أحد التقديرين فإنما هو بتقدير حدوثه. ومعلوم أنه إذا كان بتقدير قدمه لا يخلو عنهما، وكلاهما ممتنع، كان بتقدير قدمه مستلزماً لأمر ممتنع، وهو الجمع بين النقيضين، فإنه إذا صحت المقدمتان لزم أن يكونا حادثين بتقدير قدمه، وما لا يخلو من الحوادث فهو الحادث.

وما ذكره الآمدي إنما يتوجه إذا قيل: الجسم مطلقاً لا يخلو عن الحركة والسكون، وحينئذ فإما أن عنهما أولا، فإن خلا عنهما لم يكن ذلك إلا حال حدوثه فيكون حادثاً، وإن لم يخل عنهما لزم أن حادثاً فيلزم حدوثه على كل تقدير» (رشاد). **قلت:** هذا الكلام في «الدرء» (٤/ ٢٧٥).

(١) الآمدي: زيادة في (هـ). والكلام التالي في أبكار (٢/ ٣٤٨).

(٢) ما بين القوسين زيادة في (هـ).

(قال الآمدي)[١]: «وهو أنَّا نقول: العالم مؤلف من أجزاء حادثة، والمؤلَّف من الأجزاء الحادثة حادث، فالعالم حادث، بيان الأول[٢] أن أجزاء العالم منحصرة في الجواهر والأعراض، والجواهر والأعراض حادثة، فأجزاء العالم حادثة. وبيان الأول ما سبق في الوجود والممكن[٣]. بيان الثانية إما بيان أن الأعراض حادثة[٤] فلأنَّا بيَّنا أنَّ الأعراض ممتنعة البقاء، وكل ممتنع البقاء فهو حادث مسبوق بعدم نفسه، (فكل واحد من الأعراض حادث مسبوق بعدم نفسه) وعند ذلك فإمَّا أن تكون متعاقبة في وجودها إلى غير النهاية، أو هي منتهية إلى عرض ليس وراءه عرض آخر. الأول محال لما بيَّناه[٥] من بيان امتناع[٦] حوادث لا أوَّل لها يُنتهى إليه في إثبات واجب الوجود، فلم يبق إلاَّ الثاني[٧]، وهو أن تكون جملتها متناهية / ومسبوقة[٨] بالعدم فتكون حادثة. وأما الجواهر ٣/ ٤٥٠ فلأنَّا[٩] بيَّنا فيما تقدم امتناع عرو الجواهر عن الأعراض، وإذا كانت الأعراض التي لا عرو للجواهر عنها حادثة ومسبوقة[١٠] بالعدم فالجواهر كذلك، لأن ما لا يعرى[١] عما

(١) قال الآمدي: زيادة في (هـ). والكلام التالي في أبكار (٢/ ٣٤٨-٣٤٩).

(٢) أبكار الأفكار: بيان المقدمة هو أن.. وفي (هـ) بيان الأولى أن..

(٣) أبكار الأفكار (ص٣٤٩): وبيان المقدمة ما سبق في حصر الموجود الممكن.

(٤) أبكار الأفكار: وبيان المقدمة الثانية إما أن الأعراض.

(٥) أبكار الأفكار: لما بينا.

(٦) أبكار الأفكار: من امتناع.

(٧) أبكار الأفكار: إلا القسم الثاني.

(٨) أبكار الأفكار: متناهية مسبوقة.

(٩) أبكار الأفكار: وأما أن الجواهر حادثة فلأناً.

(١٠) أبكار الأفكار: حادثة مسبوقة.

له أول فله أول وهو حادث[٢]. وإلا فلو كان قديما للزم منه[٣] إما عروه عن العرض في حال قدمه، وإما أن تكون الأعراض لا أول لها، وكل واحد من الأمرين محال لما تقدم[٤].

أما بيان المقدمة الثانية من أصل الدليل، فهو أنَّ ما كانت أجزاؤه حادثة ولها أول تنتهي إليه، فالهيئة الاجتماعية الكائنة عنها تكون حادثة مسبوقة بالعدم، وهو معلوم بالضرورة».

فهذا تمام تقريره لهذا المسلك الذي ارتضاه.

[تعليق ابن تيمية]

ولقائل أن يقول: هذا الدليل أضعف بكثير مما ذكره الرازي، ولهذا لم يعرج الرازي على هذا لضعفه، واستدلَّ بدليل الحركة والسكون، كما استدلَّ به من استدل من المعتزلة، فإنَّ هذا الدليل مبني على مقدمتين: إحداهما: أنَّ الأعراض جميعها ممتنعة البقاء، وجمهور / العقلاء من أهل الكلام- وغيرهم من أصناف الناس- ينكرون ذلك، بل يقولون: إن هذا خلاف الحس والضرورة، ويجعلونه جنس قول النظَّام: إن الأجسام أيضا لا تبقى. ٣/ ٤٥١

وعمدة من قال بامتناع بقائها: أن العرض لو جاز بقاؤه لامتنع عدمه، لأنَّ العدم لا يجوز أن يكون بحدوث ضد، فإنَّ الحادث إنما يحدث في حال عدم الثاني لامتناع اجتماع

(١) أبكار الأفكار: لأن ما لا يخلو.

(٢) أبكار الأفكار: عما له أول وهو حادث فله أول فهو حادث.

(٣) أبكار الأفكار: وإلا فلو كان قديماً فلو كان قديماً (كذا مكررة وهو خطأ) لزم منه.

(٤) أبكار الأفكار: لما سبق.

الضدين، لأنه ليس عدم الثاني لطريان الحادث بأَوْلى من العكس، ولا يجوز أن يكون بفعل القادر المختار، لأنَّ العدم نفي محض، وفعل الفاعل لا يكون نفياً محضا.

ومعلوم أنَّ هذا كلام ضعيف، فإنَّه يمكن عدمه بالإعدام، وفعل الإعدام ليس فعلا لعدم مستمر، بل هو إحداث لعدم ما كان موجوداً، كما أن إحداث الوجود إحداث لوجود ما كان معدوما. وهذا أمر متجدد يعقل كونه مفعولاً للفاعل.

و أيضا فالضدُّ الحادث إذا قدر أنه أقوى من الباقي، كان إزالته له لفضل قوته، فإنَّ كون العرضين متضادين لا يستلزم تساويهما وتماثلهما في القوة والضعف، وأيضاً فإن الفاعل المحدث للعرض الحادث يجعله مزيلا لذلك الباقي دون العكس.

ولولا أنَّ هذا ليس موضع بسط الكلام في مثل هذه الأمور، وإلا لكان ينبغي أن نبيِّن أن مثل هذا الكلام من أسخف الكلام الذي ذمه / السلف والأئمة وغيرهم من ٣/ ٤٥٢ العقلاء. فإن هؤلاء يقولون إنَّ الله لا يمكن أن يُفني شيئا من الأجسام والأعراض، بل طريق فنائها أنه لا يخلق الأعراض التي تحتاج إلى تجديد وإحداث دائماً، فإذا لم يحدثها عدمت الأجسام وفنيت بأنفسها، لأنَّه لا وجود لها إلاّ بالأعراض، ومثل هذا الكلام لو قاله الصبيان لضحك منهم.

وأما[1] المقدمة الثانية فهو وجوب تناهي الحوادث وقد تقدم كلامهم في إفساد جميع ما استدلَّ به على ذلك. والطريقة التي قررها الآمدي قد تقدم اعتراض الأرموي وغيره عليها وبيان فسادها.

---

(١) هنا ينتهي الكلام الساقط من جميع النسخ، وهو موجود في نسخة (ش)، ومختصر في نسخة (هـ))رشاد).

فهذا جملة ما احتج به هؤلاء، الذين هم فحول النظر وأئمة الكلام والفلسفة في هذه المسائل. وقد تبين بكلام بعضهم في بعض إفساد هذه الدلائل. وهذا جملة ما يعارضون به الكتاب والسنة، ويسمونه قواطع عقلية، ويقولون: أنَّه يجب تقديم مثل هذا الكلام على نصوص التنزيل، والثابت من أخبار الرسول، وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها.

٣/ ٤٥٣ فلو لم يكن في المعقول ما يوافق قول الرسول، لم تجز معارضته / بمثل هذا الكلام، فضلاً عن تقديمه عليه، فكيف والمعقول الصريح موافق لما جاء به الرسول كما بُيِّن في موضعه بل لا يجوز أن تُعارض بمثل هذا الكلام الأحكام الثابتة بالعمومات والأقيسة والظواهر وأخبار الآحاد، فكيف تعارض بذلك النصوص الثابتة عن المعصوم؟

بل مثل هذا الكلام لا يصلح لإفادة ظن ولا يقين، وإنَّما هو كلام طويل بعبارات طويلة وتقسيمات متنوعة، يهابه من لم يفهمه، وعامة من وافق عليه وافق عليه تقليداً لمن قاله قبله، لا عن تحقيق عقلي قام في نفسه.

وكلام السلف والأئمة في ذم مثل هذا الكلام -الذي احتجوا فيه بطريقة الأعراض والجواهر على حدوث الأجسام وإثبات الصانع- كثير منتشر قد كُتب في غير هذا الموضع. وكل من أمعن نظره وفهم حقيقة الأمر، علم أنَّ السلف كانوا أعمق من هؤلاء علماً، وأبرَّ قلوبا، وأقل تكلفا، وأنهم فهموا من حقائق الأمور ما لم يفهمه هؤلاء ٣/ ٤٥٤ الذين خالفوهم، وقبلوا الحق وردوا الباطل، والله أعلم. /

(فصل)

وإذ قد عُرف ما قاله الناس من جميع الطوائف في مسألة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى، وضعف أدلة النفاة، واعتراف أبي عبد الله الرازي وغيره بذلك، وأنه اعتمد على حجة الكمال والنقصان، وهي ضعيفة أيضا كما تقدم، وذكر هو وأبو الحسن الآمدي ومن اتبعهما أدلة نفاة ذلك، وأبطلوها كلها، ولم يستدلوا على نفي ذلك إلاّ بأن ما يقوم به: إن كان صفة كمال كان عدمه قبل حدوثه نقصاً، وإن كان نقصاً لزم اتصافه بالنقص، والله منزه عن ذلك.

[ضعف تضعيف الرازي والآمدي وغيرهما لحجة الكمال والنقصان من وجوه]

وهذه الحجة ضعيفة، ولعلها أضعف مما ضعَّفوه، فإن لقائل أن يبطلها من وجوه كثيرة:

أحدها: أن يُقال: القول في أفعاله القائمة به الحادثة بمشيئته وقدرته، كالقول في أفعاله التي هي المفعولات المنفصلة التي يحدثها بمشيئته وقدرته. فإن القائلين بقدم العالم أوردوا عليهم هذا السؤال، فقالوا: الفعل إن كان صفة كمال لزم عدم الكمال له في الأزل، وإن كان صفة نقص لزم اتصافه بالنقائص. فأجابوهم بأنه ليس صفة نقص ولا كمال.

وهذا كما أن من حجج النفاة أنه لو كان قابلاً لقيام الحادث به لكان القبول من لوازم ذاته، ووجود المقبول في الأزل محال. / ٤/٣

فأُجيبوا بأنه لا فرق بين حدوث ما يقوم به أو بغيره.

فإذا قيل: لو كان قادراً على فعل الحوادث لكان ذلك من لوازم ذاته، وذلك في الأزل محال، فما كان جواباً عن هذا كان جواباً عن هذا[1].

وقد أورد الرازي على ذلك في بعض كتبه أنَّ القادر يتقدم المقدور، والقابل لا يجب أن يتقدم المقبول، وهذا فرق في غاية الضعف لوجوه:

أحدها: أن الكلام إنما هو مقبول مقدور، لا في مقبول غير مقدور. فإن ما كان حادثاً فالرب قادر عليه، وهو قادر على أفعاله القائمة به، كما هو قادر على مفعولاته المنفصلة.

قال تعالى: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة:٤٠]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ الآية [الأنعام:٦٥]، وقال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس:٨١]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ﴾ [الشورى:٢٩]، فبين أنه قادر على الإحياء والبعث، والخلق والجمع، وهذه أفعال. وقد قال النبي ﷺ لأبي مسعود البدري لما / رآه يضرب عبداً له: «لله أقدر عليك منك عليه»[2] فتعيّن أنَّه قادر عليه نفسه. ٤/٤

والمقصود هنا أن الكلام إنما هو في الحوادث التي هي مقدورة، ليس في كلِّ مقبول. فإذا كان المقدور لا يوجد في الأزل امتنع وجود الحوادث كذلك، فلا يصح أن يُفرَّق بين مقبول مقدور ومقبول غير مقدور، إذ كلاهما مقدور.

الوجه الثاني: أن يُقال: إمَّا أن يكون وجود الحادث في الأزل ممكناً، وإما أن يكون ممتنعا. فإن كان ممكنا أمكن وجود المقدور في الأزل، وإن كان ممتنعاً امتنع وجوده مقبولاً ومقدوراً.

---

(١) بعد عبارة «عن هذا» يوجد بياض في نسخة (ض) استغرق نصف صفحة، ومكان هذا البياض كلام ساقط من (ض) ينتهي في (٤/ ٥) عند عبارة «الوجه الثاني أن يقال كونه بحيث يتكلم .. الخ» (رشاد).

(٢) رواه مسلم (١٦٥٩).

الثالث: أن يُقال: إثبات المقدور حال امتناع المقدور جمع بين المتناقضين، فلا يُعقل إثبات القدرة في حال امتناع المقدور، بل في حال إمكانه. ولهذا أنكر المسلمون وغيرهم على من قال من أهل الكلام: إنه قادر في الأزل مع امتناع المقدور في الأزل. وقالوا: هذا جمع بين المتناقضين. وقالوا: إنه يستلزم انتقال المقدور من الإمكان إلى الامتناع، بدون سبب يوجب هذا الانتقال، ويوجب أن يصير الرب قادراً بعد أن لم يكن قادراً بدون سبب يوجب ذلك. وقد بُسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع. / ٤/٥

الوجه الثاني: أن يُقال: كونه بحيث يتكلم ويفعل ما يشاء صفة كمال، وهو لم يزل متصفاً بذلك، وأمّا الشيء المعيّن فحدوثه لا نقص ولا كمال.

الوجه الثالث: أن يُقال: ما تعني بقولك عدم ذلك نقص؟ أتعني به أن ذاته ناقصة، وإنها ليست متصفة بصفات الكمال الواجبة لها؟ أم تعني به عدم ما سيوجد لها؟ أما الأول فباطل، وأما الثاني فلم قلت: إن هذا ممتنع؟

الرابع: أن يُقال: أنتم قلتم ما ذكره أبو المعالي والرازي وغيرهما، من أنَّ تنزيهه عن النقائص إنما علم بالسمع لا بالعقل. فإذا قلتم: إنَّه ليس في العقل ما ينفي ذلك، لم يبقَ نفي ذلك إلاَّ بالسمع، الذي هو الإجماع عندكم. ومعلوم أنَّ السمع الذي هو الإجماع، والإجماع وغيره لم ينف هذه الأمور، وإنما نفى ما يناقض صفات الكمال، كالموت المنافي للحياة، والسِّنة والنوم المنافي للقيومية، واللغوب المنافي لكمال القدرة.

وهذا كان الصواب أنَّ الله منزّه عن النقائص شرعاً وعقلاً. فإنَّ / العقل كما دلَّ على اتصافه بصفات الكمال، من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام، دلّ أيضاً على نفي أضداد هذه. فإنَّ إثبات الشيء يستلزم نفي ضده، ولا معنى للنقائص إلاَّ ما ينافي صفات الكمال. ٤/٦

وأيضا فكل كمال اتصف به المخلوق -إذا لم يكن فيه نقص بوجه ما- فالخالق أحقُّ به، لأنَّه هو الذي خلقه، وكل كمال اتصف به موجود ممكن وحادث، فالموجود الواجب القديم أوْلى به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق موجود حادث -إذا لم يكن فيه نقص بوجهٍ ما- فالخالق أوْلى بتنزيهه عنه.

الخامس: أن يُقال: إذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا علمَ لها ولا قدرة ولا حياة، ولا تتكلم ولا تسمع ولا تبصر، أو لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات، وذاتاً موصوفة بالحياة والعلم والقدرة والكلام والمشيئة، كان صريح العقل قاضياً بأنَّ المتصفة بهذه الصفات، التي هي صفات الكمال، بل القابلة للاتصاف بها، أكمل من ذاتٍ لا تتصف بهذه، أو لا تقبل الاتصاف بها. / ٤/٧

ومعلوم بصريح العقل أنَّ الخالق المبدع لجميع الذوات وكمالاتها أحقُّ بكل كمال، وأحق بالكمال الذي باين به جميع الموجودات، وهذا الطريق ونحوه مما سلكه أهل الإثبات للصفات.

فيُقال: وإذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا فعل لها ولا حركة، ولا تقدر أن تصعد ولا تنزل، ولا تأتي ولا تجيء، ولا تقرب ولا تقبض ولا تطوى، ولا تحدث شيئاً بفعلٍ يقوم بها، وذاتاً تقدر على هذه الأفعال، وتحدث الأشياء بفعلٍ لها، كانت هذه الذات أكمل، فإنَّ تلك كالجماد أو الحي الزَمِن[1] المجدَّع[2]، والحي أكمل من الجماد،

(١) في اللسان: «والزَّمِن: ذو الزمانة، والزمانة: آفة في الحيوانات. ورجل زَمِن: أي مبتلى بيِّن الزمانة، والزمانة: العاهة» (رشاد).

(٢) المجدع: في اللسان: الجدع: القطع. وقيل: هو القطع البائن في الأنف والأذن والشفة واليد ونحوها. جدعه يجدعه جدعاً فهو جادع، وحمار مجدَّع: مقطوع الأذن.

والحي القادر على العمل أكمل من العاجز عنه، كما أن ما لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، كالجماد أو كالأعمى الأصم الأخرس، والحي أكمل من الجماد، والحي الذي يسمع ويبصر ويتكلم أكمل من الأصم الأعمى الأخرس.

وإذا كان كذلك، فإذا أراد نافي الفعل أن ينفيه لئلا يصفه في الأزل بالنقص، فقال: لو كان فعَّالاً بنفسه لكان الفعل المتأخر / معدوماً في الأزل، وعدمه صفة نقص، فكان متصفاً بالنقص -كان بمنزلة من يقول: إنَّه لا يقدر أن يحدث الحوادث ولا بفعل ذلك، لأنَّه لو قَدَر على ذلك وفعله، لكان إحداثه للحادث الثاني معدوماً قبل إحداثه، وذلك نقص، فيكون متصفاً بالنقص. ٤/٨

فيُقال: أنت وصفته بالكمال عن النقص، حذراً من أن تصفه بما هو عندك نوع نقص، فإن من لا يفعل قط، ولا يقدر أن يفعل، هو أعظم نقصاً ممَّن يقدر على الفعل ويفعله، والفعل لا يكون إلاَّ حادثاً شيئاً بعد شيء.

وهذه عادة النفاة، لا ينفون شيئاً من الصفات فراراً من محذور إلاَّ لزمهم في النفي أعظم من ذلك المحذور، كنفاة الصفات من الباطنية من المتفلسفة وغيرهم، لما قيل لهم: إذا لم يوصف بالعلم والقدرة والحياة، لزم أن يتصف بما يقابل ذلك، كالعجز والجهل والموت.

فقالوا: إنما يلزم ذلك لو كان قابلاً للاتصاف بذلك، فإن المتقابلَيْن تقابل السلب والإيجاب، كالوجود والعدم، إذا عدم أحدهما ثبت الآخر. وأمَّا المتقابلان تقابل العدم والملكة، كالحياة والموت، والعمى والبصر، فقد يخلو المحل عنهما، كالجماد فإنَّه لا يوصف لا بهذا ولا بهذا. / ٤/٩

فيُقال لهم: فررتم عن تشبيه بالحيوان الناقص الذي لا يسمع ولا يبصر مع إمكان ذلك منه، فشبهتموه بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا، فكان ما فررتم إليه شراً مما فررتم منه. ولهذا نظائر مبسوطة في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن من نفي الأفعال الاختيارية القائمة به، لئلا يكون قبل وجود الحادث منها ناقصا، كان قد وصفه بالنقص التام فراراً بزعمه مما يظنه نقصا.

الوجه السادس: أن يُقال: الأفعال التي حدثت بعد أن لم تكن، لم يكن وجودها قبل وجودها كمالاً، ولا عدمها نقصا، فإنَّ النقص إنما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده، وما به يحصل الكمال، وما ينبغي وجوده، ونحو ذلك. والرب تعالى حكيم في أفعاله، وهو المقدِّم والمؤخِّر، فما قدَّمه كان الكمال في تقديمه، وما أخَّره كان الكمال في تأخيره. كما أنَّ ما خصصه بما خصصه به من الصفات فقد فعله على وجه الحكمة، وإن لم نعلم نحن تفاصيل ذلك. واعتبر ذلك بما يحدثه من المحدثات.

الوجه السابع: أن يُقال: الحوادث يمتنع قدمها، ويمتنع أن توجد معا، ولو وُجدت معاً لم تكن حوادث. ومعلوم أنَّه إذا دار الأمر بين / إحداث الحوادث وعدم إحداثها، ٤/١٠ كان إحداثها أكمل، ولا يكون إحداثها إلاَّ مع عدم الحادث منها في الأزل.

وإذا كان كذلك صار هذا بمنزلة جعل الشيء موجوداً معدوماً، فلا يُقال عدم فِعْل هذا -أو عدم تعلق القدرة به- صفة نقص، بل النقص عدم القدرة على جعله موجوداً، فإذا كان قادراً على ذلك كان موصوفاً بصفة الكمال التي لا يمكن غيرها، فكذلك المحدث للأمور المتعاقبة، هو موصوف بالكمال الذي لا يمكن في الحدوث غيره.

الوجه الثامن: أن يُقال: لا ريب أنَّ الحوادث مشهودة، وأنَّ لها محدثاً أحدثها، فالمحدث لها: إما أن يحدثها بفعل اختياري يقوم به، وإما أن تحدث عنه شيئاً بعد شيء من غير فعل يقوم به ولا حدوث شيء منه. ومعلومٌ أنَّ اتصافه بالأول أوْلى لو كان الثاني ممكنا. فإنَّ الأول فيه وصفه بصفة الكمال بخلاف الثاني، فكيف والثاني ممتنع، لأنَّ حدوث الحوادث من غير سبب حادث ممتنع.

وإذا كان حال الفاعل قبل حدوثها، كحاله مع حدوثها، وبعد حدوثها، وهي في الحالين حادثة، لم يكن الفاعل قد فعل شيئاً ولا أحدث شيئاً، بل حدثت بذاتها.

وهذا الدليل قد بُسط في غير هذا الموضع، وبُيِّن فساد قول / الفلاسفة الدهرية، ٤/ ١١ القائلين بأنَّ حركات الأفلاك تصدر عن قديم أزلي لا يحدث منه شيء، وأنَّ قولهم أفسد من قول المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام، فإنَّ هؤلاء الفلاسفة استدلوا على قِدم العالم بحجتهم العظمى، وهو أنَّه لو حدث بعد أن لم يكن لاحتاج إلى سبب حادث، والقول في ذلك السبب كالقول فيه، فيلزم التسلسل، أو الترجيح بلا مرجح.

فيُقال لهم: أنتم تقولون بحدوث الحوادث شيئاً بعد شيء، عن فاعلٍ قائم بنفسه، لا تقوم به صفة ولا فعل، ولا يحدث له فعل ولا غير فعل. فقولكم بصدور الحوادث المختلفة الدائمة عمَّن لا فعل له ولا صفة ولا يحدث منه شيء، أعظم فساداً من قول من يقول: إنَّه تارة تصدر عنه الحوادث وتارة لا تصدر، فإنَّه إن كان صدور الحوادث عنه من غير حدوث شيء فيه محالاً، فصدورها دائماً عنه من غير حدوث شيء فيه أشدّ إحالة.

الوجه التاسع: أن يُقال: أفعال الله تعالى: إمَّا أن يكون لها حكمة هي غايتها المطلوبة، وإما أن لا يكون. والناس لهم في هذا المقام قولان مشهوران. أحدهما: قول من لا يثبت إلا المشيئة. والثاني: قول من يثبت حكمة قائمة بالمخلوق، أو حكمة قائمة بالخالق. والأقوال الثلاثة معروفة في الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم. / ٤/ ١٢

فإن نفيتم الحكمة جوَّزتم أن يفعل أفعالاً لا يحصل له بها كمال. فيُقال لهم: قولوا في أفعاله القائمة بنفسه الاختيارية ما تقولونه في حدوث المفعولات عنه، وهو الفاعل عندكم.

وإن أثبتم الحكمة، قيل لكم: الحكمة الحاصلة بالفعل الحادث حادثة بعده. فحدوث هذه الحكمة بعد أن لم تكن، سواء كانت قائمة بنفسه أو بغيره، أهي صفة كمال أم لا؟

فإن قلتم: صفة كمال، فقولوا في نفس الفعل الحادث ما قلتموه في الحكمة المطلوبة به.

وإن قلتم: ليست صفة كمال، فقولوا أيضاً في نفس الفعل الحادث ما قلتموه في الحكمة المطلوبة.

فقد لزمكم في الحكمة، إن أثبتموها أو نفيتموها، ما يلزمكم في نفس الفعل سواء بسواء، وهذا بيّن واضح.

الوجه العاشر: أن يقول من يثبت الفعل القائم به والحكمة القائمة به، معلوم بصريح العقل أن هذا صفة كمال، وأن من يكون كذلك أكمل ممن لا يفعل أو يفعل لا لحكمة. فلم قلتم: إن هذا ممتنع؟ فإذا قيل: لئلاَّ يلزم الكمال بعد النقص.

١٣/٤ قيل لهم: لمَ قلتم: وجود مثل هذا الكمال ممتنع؟ /

ولفظ «النقص» لفظ مجمل كما تقدم. فإنَّ غايته أن يفسَّر بعدم ما وجد قبل أن يُوجد، فيعود الأمر إلى أن هذا الموجود إذا وُجد بعد أن لم يكن، لزم أن يكون معدوماً قبل وجوده.

فيُقال: ومن أين علمتم أنَّ وجود هذا بعد عدمه محال؟ وليس في ذلك افتقارُ الرب إلى غيره، ولا استكماله بفعل غيره، بل هو الحي الفعَّال لما يشاء، العليم القدير الحكيم، الخبير الرحيم الودود، لا إله إلاَّ هو، وكل ما سواه فقير إليه، وهو غنيّ عمَّا سواه، لا يكمل بغيره، ولا يحتاج إلى سواه ولا يستعين بغيره في فعل، ولا يبلغ العباد نفعه فينفعوه، ولا ضره فيضروه، بل هو خالق الأسباب والمسببات، وهو الذي يلهم عبده الدعاء، ثم يجيبه وييسر عليه العمل، ثمَّ يثيبه ويلهمه التوبة، ويحبه ويفرح بتوبته. وهو الذي استعمل المؤمنين فيما يرضيه، ورضيَ عنهم فلم يحتج في فعله لما يحبه ويرضاه إلى

سواه، بل هو الذي خلق حركات العباد التي يحبها ويرضاها، وهو الذي خلق ما لا يحبه ولا يرضاه من أعمالهم، لما له في ذلك من الحكمة التي يحبها ويرضاها ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْآخِرَةِ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [القصص:٧٠]، فلا إله إلا هو: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:٢٢]، إذ كان هو الذي يستحق أن تكون العبادة له، وكل عمل لا يُراد به وجهه فهو باطل لا منفعة فيه، / فما لا يكون به لا يكون، فإن لا حول ولا قوة إلاَّ به، وما لا يكون له لا ينفع ولا يدوم. كما قال تعالى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴾ [الفرقان:٢٣] وقال: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا۟ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ [إبراهيم:١٨]، وهو سبحانه يحب عباده الذين يحبونه، والمحبوب لغيره أَوْلى أن يكون محبوباً. ٤/ ١٤

فإذا كنا إذا أحببنا شيئا لله كان الله هو المحبوب في الحقيقة، وحبنا لذلك بطريق التبع، وكنا نحب من يحب الله لأنه يحب الله، فالله تعالى يحب الذين يحبونه، فهو المستحق أن يكون هو المحبوب المألوه المعبود، وأن يكون غاية كل حب. كيف وهو سبحانه الذي يحمد نفسه ويثني على نفسه، ويحب الحمد من خلقه.

كما قال النبي، ﷺ، في الحديث الصحيح: لا أحد أحب إليه المدح من الله[1]. وقال له الأسود بن سريع: يا رسول / الله إني حمدت ربي بمحامد. فقال: إن ربك يحب الحمد[2]. ٤/ ١٥

---

(١) رواه البخاري (٤٣٥٨)، ومسلم (٢٧٦٠).

(٢) رواه الإمام أحمد (٣/ ٤٣٥،٤٣٦) (٤/ ٢٤)، والبخاري في الأدب (٣٤٢) (٨٥٩) (٨٦٨)، وابن =

وفي الحديث الصحيح أن النبي ﷺ كان يقول في سجوده: «اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وبك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك». وقد روي أنه كان يقول ذلك في آخر الوتر[1].

فهو المثني على نفسه، وهو كما أثنى على نفسه، إذ أفضل خلقه لا يحصي ثناء عليه.

والثناء تكرير المحامد وتثنيتها، كما في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا قال العبد: الحمدُ لله رب العالمين، قال الله: حمدني عبدي. فإذا قال: الرحمن الرحيم. قال: أثنى عليَّ عبدي. فإذا قال: مالك يوم الدين، قال: مجدني عبدي»[2].

=أبي عاصم في الآحاد (١١٥٩)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/ ٢٩٨)، والمحاملي في أماليه (٦٢)، والطبراني في الكبير (٨٢٥،٨٢٤،٨٢٣،٨٢٢،٨٢١،٨٢٠)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ٤٦) (٤/ ٤١)، وابن سعد (٧/ ٤١)، وابن قانع في الصحابة (١/ ١٨)، وابن عدي في الكامل (٥/ ١١٠)، والبيهقي في شعب الإيمان (٤٣٦٦)، والإسماعيلي في معجمه (٢/ ٦٧٠)، والحاكم (٣/ ٧١٢)، والمقدسي في أحاديث الشعر (٣٠) من حديث الحسن عن الأسود بن سريع مرفوعاً ومن حديث علي بن زيد عن عبدالرحمن بن أبي بكرة عن الأسود مرفوعاً. والحديث صحيح.

وله ألفظ عدة:

- إن ربك يحب المحامد.
- ما شيء أحب إليه الحمد من الله.
- إن ربك يحب الحمد.
- إن ربك يحب أن يحمد.

(١) مر تخريجه.

(٢) مر تخريجه.

وفي الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنَّه كان إذا رفع رأسه من الركوع قال: «ربنا ولك الحمد، ملء السموات، وملء الأرض، وملء ما بينهما، وملء ما شئت من شيء بعد، أهل الثناء والمجد، أحق ما قال العبد وكلنا لك عبد، لا مانع لما أعطيت، ولا/ معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد»(١). فذكر الحمد والثناء والمجد هنا، كما ذكره في أول الفاتحة، فالحمد يتناول جنس المحامد، والثناء يقتضي تكريرها وتعديدها والزيادة في عددها، والمجد يقتضي تعظيمها وتوسيعها والزيادة في قدرها وصفتها. ١٦/٤

فهو سبحانه مستحق للحمد والثناء والمجد، ولا أحد يحسن أن يحمده كما يحمد نفسه، ولا يثنى عليه كما يثني على نفسه، ولا يمجده كما يمجد نفسه.

كما في حديث ابن عمر الذي في الصحيح، لمَّا قرأ النبي ﷺ على المنبر: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر:٦٧]، قال: «يقبض الله سمواته بيده، والأرضون بيده الأخرى، ثمَّ يمجد نفسه فيقول: أنا الملك، أنا القدوس، أنا السلام، أنا المؤمن، أنا المهيمن، أنا العزيز، أنا الجبار، أنا المتكبر، أنا الذي بدأت الدنيا ولم تكُ شيئاً، أنا الذي أعدتها، أين الملوك؟ أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟»(٢) أو كما قال. / ١٧/٤

وفى الحديث الآخر يقول الله تعالى: إني جواد، ماجد، واجد، إنما أمري إذا أردت شيئاً أن أقول له كن فيكون(٣).

---

(١) رواه مسلم (٤٧٧).

(٢) رواه مسلم (٢٧٨٨، ٢٨٤٦).

(٣) رواه الترمذي (٢٤٩٥)، وابن ماجه (٤٢٥٧)، والإمام أحمد (٥/ ١٥٤) ولفظه: «ذلك بأني جواد ماجد عطائي كلام وعذابي كلام، إذا أردت شيئاً فإنما أقول له كن فيكون».
وقد ورد عند أحمد (٥/ ١٥٤) في رواية أخرى «جواد، ماجد، واجد.. » وهي إحدى روايات حديث أبي ذر المشهور «إني حرمت الظلم على نفسي» وهي زيادة ضعيفة غير ثابتة.

فصل

[كلام الآمدي في «أبكار الأفكار» في بيان امتناع حلول الحوادث بذاته تبارك وتعالى]

ونحن نذكر ما ذكره أبو الحسن **الآمدي** في هذا الأصل ونتكلم عليه قال في كتابة الكبير المسمَّى «**أبكار الأفكار**»: المسألة الرابعة من النوع الرابع الذي سمَّاه إبطال التشبيه في بيان امتناع حلول الحوادث بذاته تبارك وتعالى:

٤/ ١٨

قال[١]: «**وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل / النزاع، فنقول: المراد بالحادث المتنازع فيه الموجود بعد العدم، كان ذاتاً قائمة بنفسها[٢]، أو صفة لغيره كالأعراض[٣]، وأما ما لا وجود له كالعدم، أو الأحوال[٤] عند القائلين بها، فإنها غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم[٥]، كالعالمية والقادرية والمريدية ونحو ذلك، أو النسب[٦] والإضافات، فإنها عند المتكلم أمور وهمية[٧] لا وجود لها، فما تحقق من ذلك بعد أن لم يكن فيُقال له[٨]: متجدد ولا يُقال له: حادث**».

---

(١) أبكار الأفكار، (١/ ٤٧٦-٤٧٧) نسخة دار الكتب -علم الكلام رقم (١٩٥٤) (ص٧٢)، نسخة دار الكتب علم الكلام رقم (١٦٠٣) وإذا ذكرت في التعليقات التالية كلمة أبكار فإنما أعني النسختين معاً، أمَّا إذا وجدت فروقاً بين النسختين فسوف أنبه إليها بإذن الله.

(٢) أبكار: قائماً بنفسه كالجوهر.

(٣) أبكار: كالعرض.

(٤) ض، أبكار: والأحوال.

(٥) ض: لا بالعدم.

(٦) أبكار: والنسب.

(٧) وهمية: ساقطة من أبكار.

(٨) أبكار: يقال له.

قال[١]: «وعند هذا[٢] فنقول: العقلاء، من أرباب الملل وغيرهم، متفقون[٣] على استحالة قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى غير المجوس والكرامية فإنهم اتفقوا على جواز ذلك[٤].

غير أن الكرامية لم يجوّزوا قيام كلِّ حادث بذات الرب تعالى، بل قال أكثرهم: هو ما يفتقر إليه في الإيجاد والخلق، ثمَّ اختلفوا في هذا الحادث فمنهم من قال: هو قوله «كن» ومنهم من قال: هو / الإرادة، فخلق الإرادة أو القول[٥] في ذاته يستند[٦] ١٩/٤ إلى القدرة القديمة، لا أنه حادث بإحداث، وأما خلق باقي المخلوقات فمستند إلى الإرادة أو القول[٧]، على اختلاف مذهبهم، فالمخلوق القائم بذاته يعبِّرون عنه بالحادث، والخارج عن ذاته يعبِّرون عنه بالمحدث، ومنهم من زاد على ذلك[٨] حادثين آخرين، وهما السمع والبصر».

قال[٩]: «وأجمعت[١٠] الكرامية على أن ما قام بذاته من الصفات الحادثة لا يتجدد له منها اسم، ولا يعود إليه منها حكم، حتى لا يُقال: إنه قائل بقول[١١]، ولا مريد

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة. (٢) عبارة «وعند هذا» ليست في أبكار.

(٣) أبكار: اتفق العقلاء من أرباب الملل وغيرهم.

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ، وزدته من «أبكار الأفكار».

(٥) أبكار: القول أو الإرادة.

(٦) أبكار: نسخة رقم (١٩٥٤): تستند، نسخة رقم (١٦٠٣): يستند.

(٧) أبكار: فمستندة إلى الإرادة والقول. (٨) أبكار: من زاد ذلك.

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة، (١/ ٤٧٧-٤٧٨) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ص٧٢- ظ٧٢) نسخة رقم (١٦٠٣).

(١٠) أبكار: أجمعت. (١١) ص، ض: قائل يقول؛ أبكار: حتى أنه لا يقال إنه قائل يقول.

بإرادة، بل قائل بالقائلية[١]، ومريد بالمريدية، ولم يجوّزوا عليه إطلاق اسم[٢] متجدد لم يكن فيها لا يزال، بل قالوا أسماؤه كلها أزلية، حتى في الخالق والرازق، وإن لم يكن[٣] في الأزل خلق ولا رزق[٤]». / ٤/ ٢٠

قال[٥]: وأما[٦] ما كان من الصفات المتجددة التي لا وجود لها في الأعيان[٧]، فما كان منها حالا فقد اتفق المتكلمون على امتناع اتصاف الرب به، غير[٨] أبي الحسين البصري فإنه قال: تتجدد عالِميات لله تعالى بتجدد المعلومات[٩]، وما كان من النسب والإضافات والتعلقات[١٠]، فمتفق بين أرباب العقول على جواز اتصاف الرب تعالى بها، حتى يُقال: إنه[١١] موجود مع العالم بعد أن لم يكن، وإنَّه خالق[١٢]

---

(١) ض: بالقابلية.

(٢) اسم: ساقطة من أبكار.

(٣) أبكار: حتى الرازق والخالق فإن لم يكن.

(٤) أبكار: رزق ولا خلق.

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة، (١/ ٤٧٨)، نسخة رقم (١٩٥٤)، (ظ٧٢) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٦) أبكار: فأما.

(٧) عبارة «في الأعيان» ساقطة من أبكار.

(٨) أبكار: اتصاف الرب تعالى غير..

(٩) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): تتجدد عالميات بالله تعالى بتجدد المعلومات، نسخة رقم (١٦٠٣): بتجدد عالميات بالله تعالى بتجدد المعلومات؛ ص، ط: بتجدد عالميات لله بتجدد المعلومات؛ ض: يتجدد عالميات لله تعالى بتجدد المعلومات.

(١٠) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): والمتعلقات.

(١١) أبكار: حتى أنه يقال إنه.

(١٢) أبكار: وخالق.

العالم بعد أن لم يكن. وما كان من الأعدام والسلوب، فإن كان سلب أمر يستحيل[١] تقدير وجوده لله تعالى، فلا يكون متجدداً بالإجماع، مثل كونه غير جسم[٢] ولا جوهر ولا عرض، إلى غير ذلك. وإن كان سلب أمر لا يستحيل تقدير[٣] اتصاف الرب به كالنسب والإضافات، فغير ممتنع أن يتصف به[٤] الرب تعالى بعد أن / لم يكن بالاتفاق، فإنه إذا كان الحادث موجوداً صح أن يُقال: الرب تعالى[٥] موجود مع وجوده، وتنعدم هذه المعية عند فرض عدم ذلك الحادث[٦]، فيتجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن[٧]». ٤/٢١

[تعليق ابن تيمية]

قلت: قد ذكر أن لفظ «الحادث» مرادهم به الموجود بعد العدم، سواء كان قائماً بنفسه كالجوهر، أو صفة لغيره كالأعراض، وسمَّى ما ليس بموجود كالأحوال والسلوب والإضافات متجددات، وهذا الفرق أمر اصطلاحي، وإلاَّ فلا فرق بين معنى المتجدد ومعنى الحادث. وأيضاً فإنَّ «الأحوال» عند القائلين بها، منهم من يقول بوجودها، وقالوا: يصح أن تكون معلومة تبعاً لغيرها، وأن يكون وجودها تبعا لغيرها.

---

(١) أبكار: مستحيل.

(٢) أبكار: بالإجماع لكونه ليس بجسم.

(٣) تقدير: ساقطة من أبكار.

(٤) به: ساقطة من نسخة رقم (١٩٥٤).

(٥) أبكار: الباري تعالى.

(٦) الحادث: ساقطة من أبكار.

(٧) أبكار: ويتجدد له صفة سلب بعد أن لم يكن.

وخالفوا أبا هاشم في قوله: ليست معلومة ولا مجهولة، ولا موجودة ولا معدومة.

وأيضاً فالنسب والإضافات عند الفلاسفة قد تكون وجودية، وأمَّا المذاهب فيُقال: لفظ «الحوادث» «والمتجددات» في لغة العرب يتناول أشياء كثيرة، وربما أفهم أو أوهم في العرف / استحالات كالأمراض والغموم والأحزان ونحوها، إذا قيل: فلان حدث به حادث. وكثير منهم يعبّر بالأحداث عن المعاصي والذنوب ونحو ذلك، كما قد عُرف هذا. ٢٢/٤

وأما مورد النزاع أنَّه: هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، إما من باب الأفعال كالاستواء إلى غيره والاستواء عليه، والإتيان والمجيء والنزول ونحو ذلك، وإمَّا من باب الأقوال والكلمات، وإما من باب الأحوال كالفرح والغضب والإرادات والرضا والضحك ونحو ذلك، وإمَّا من باب العلوم والإدراكات كالسمع والبصر والعلم بالموجود بعد العلم بأنَّه سيوجد. وإذا كان كذلك فقوله: «إن العقلاء من أرباب الملل وغيرهم متفقون على استحالة ذلك غير أن الكرامية .. إلى آخره» ليس بنقل مطابق.

وأمَّا أهل الملل فلا يُضاف إليهم من حيث هم أرباب ملَّة إلاَّ ما ثبت عن صاحب الملة، صلوات الله عليه وسلامه، أو ما أجمع عليه أهل العلم، وأمَّا ما قاله بعض أهل الملة برأيه أو استنباطه، مع منازعة غيره له، فلا يجوز إضافته إلى الملة.

ومن المعلوم أنه لا يمكن أحد أن ينقل عن محمد ﷺ، ولا عن إخوانه المرسلين، كموسى وعيسى صلوات الله عليهما، ما يدلُّ على قول النفاة لا نصًّا ولا ظاهرا، بل الكتب الإلهية / المتواترة عنهم والأحاديث المتواترة عنهم تدل على نقيض قول النفاة، وتوافق قول أهل الإثبات. ٢٣/٤

وكذلك أصحاب رسول الله ﷺ، والتابعون لهم بإحسان، وأئمة المسلمين أرباب المذاهب المشهورة، وشيوخ المسلمين المتقدمين، لا يمكن أحد أن ينقل نقلاً صحيحاً عن أحدٍ منهم بما يوافق قول النفاة، بل المنقول المستفيض عنهم يوافق قول أهل الإثبات، فنقل مثل هذا عن أهل المِلَّة خطأ ظاهر.

ولكن أهل الكلام والنظر من أهل الملة تنازعوا في هذا الأصل لما حدث في أهل الملة مذهب الجهمية نفاة الصفات، وذلك بعد المائة الأولى، في أواخر عصر التابعين، ولم يكن قبل هذا يُعرف في أهل الملة من يقول بنفي الصفات، ولا بنفي الأمور الاختيارية القائمة بذاته.

فلما حدث هذا القول وقالت به المعتزلة، وقالوا: لا تحل به الأعراض والحوادث، وأرادوا بذلك أنه لا تقوم به صفة كالعلم والقدرة، ولا فعل كالخلق والاستواء، أنكر أئمة السلف ذلك عليهم كما هو متواتر معروف.

وعن هذا قالت المعتزلة: إنَّ القرآن مخلوق، لأنَّه لو قام بذاته للزم أن تقوم به الأفعال والصفات، وأطبق السلف والأئمة على إنكار هذا عليهم. / ٤/ ٢٤

وكل من خالفهم قبل ابن كلاب كان يقول بقيام الصفات والأقوال والأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته به، لكنْ ابن كُلاَّب ومتبعوه فرَّقوا بين ما يلزم الذات من أعيان الصفات كالحياة والعلم، وبين ما يتعلق بالمشيئة والقدرة، فقالوا هذا لا يقوم بذاته، لأنَّ ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه كما سيأتي.

وابن كرَّام كان متأخراً بعد محنة الإمام أحمد بن حنبل، وتوفي ابن كرَّام في حدود ستين ومائتين، فكان بعد ابن كلاب بمدة، وكان أكثر أهل القبلة قبله على مخالفة المعتزلة والكلابية، حتى طوائف أهل الكلام من الشيعة والمرجئة كالهشامية وأصحاب أبي معاذ التُومنى، وزهير الأثري وغيرهما، كما ذكر ذلك عنهم الأشعري في المقالات.

وأمثال هؤلاء كانوا يقولون بقيام الحوادث به، حتى صرَّح طوائف منهم بالحركة، كما صرح بذلك طوائف من أئمة الحديث والسنة، وصرحوا بأنَّه لم يزل متكلماً إذا شاء، وأنَّ الحركة من لوازم الحياة، وأمثال ذلك. بل هم يقولون: إنَّه إنما ابتدع من ابتدع من أهل الكلام البدع المخالفة للنصوص وللمعقول لقولهم بهذا الأصل، كقول من قال: إنَّ الكلام معنى واحد قديم، وقول من قال: إنَّ المعدوم يُرى ويسمع، وقول من قال بقدم صوت معين.

وأما غير أهل الملل فالفلاسفة متنازعون في هذا الأصل، والمحكي عن كثير من أساطينهم القدماء أنه كان يقول بذلك، كما تقدم نقل «المقالات» عنهم، حتى صرّح بالحركة من صرح منهم، بل الذين / كانوا قبل أرسطو من الأساطين، كانوا يقولون بحدوث العالم عن أسباب حادثة، وهم يقولون بهذا الأصل: إمَّا تصريحاً، وإما لزوما. وكذلك غير واحد من متأخريهم كأبي البركات البغدادي صاحب «المعتبر»، وهذا اختيار طائفة من النظَّار كالأثير الأبهري وغيره.

٤/٢٥

وما حكاه عن أبي الحسين البصري فهو قول غير واحدٍ قبل أبي الحسين وبعده، كهشام ونحوه وغيره. وابن عقيل يختار قول أبي الحسين، وهو معنى قول السلف، والرازي يميل إلى قول أبي الحسين، بل وإلى زيادة على قوله، كما ذكره في «المطالب العالية»، بل ينصره. وقوله عن الكرامية إنهم قالوا: أسماؤه كلها أزلية، أي معاني أسمائه، أي ما لأجله استحق تلك الأسماء، كالخالقية والرازقية.

وأمَّا نفس الاسم فهو من كلامه، وكلامه عندهم حادث قائم بذاته، ويمتنع عندهم أن يكون في الأزل كلام أو أسماء؛ لأنَّ ذلك يقتضي حوادث لا أول لها، أو يقتضي قدم القول المعين، وكلاهما باطل عندهم.

وحكايته عن الكرَّامية أنهم يقولون: خلقُ الإرادة والقول في ذاته مستند إلى القدرة القديمة، وخلق ما في المخلوقات يستند إلى / الإرادة والقول، تعبير عن مذهبهم ٤/٢٦ بعبارته، وإلاَّ فهم لا يسمون شيئاً مما يقوم بذات الرَّب لا مخلوقاً ولا محدثاً، وإنما يقولون: «حادث»، ولا يقولون: إنَّ إرادته وكلامه لا مخلوق ولا محدث.

[تابع كلام الآمدي وتعليق ابن تيمية عليه]

قال[١]: **«وقد احتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث به[٢] بحجج ضعيفة:**

الأولى: قالوا: لو كان الباري تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته[٣] لما خلا عنها أو عن أضدادها، وضدّ الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحوادث فيجب أن يكون حادثاً، والرب[٤] تعالى ليس بحادث».

قال[٥]: **«وهذه الحجة مبنية على خمس مقدمات: الأولى: أنَّ كل صفة حادثة لا بدَّ لها من ضد. والثانية: أنَّ ضد الصفة الحادثة[٦] لا بد وأن يكون حادثاً.**

والثالثة: وأن ما قبل[٧] حادثا فلا يخلو عنه وعن ضده. والرابعة: أنَّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو[٨] حادث. (والخامسة: أن الحدوث / على الله تعالى محال. أما أن ٤/٢٧ الرب تعالى ليس بحادث فقد سبق تقريره)[٩]».

---

(١) في كتابه أبكار الأفكار (١/ ٤٧٨-٤٧٩) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٢)، نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار الأفكار: بذات الرب تعالى. (٣) أبكار الأفكار: لمحل الحوادث لذاته.

(٤) أبكار الأفكار: فالرب. (٥) بعد الكلام السابق مباشرة، (١/ ٤٧٩)، (ظ٧٢).

(٦) أبكار الأفكار: أن ضد الحادث.

(٧) ق، ص، ط: أن ما قبل، ض، أبكار الأفكار: أن ما قيل. وفي (هـ) كلمة: قبل، غير منقوطة.

(٨) فهو: ساقطة من نسخة رقم (١٦٠٣).

(٩) ما بين ( ) هذه العبارات سقطت في نسخة الأبكار (رقم ١٩٥٤). وموجدة في ١٦٠٣ (رشاد).

قلت: هذا معلوم باتفاق أهل الملل وسائر العقلاء ممن أثبت الصانع، ومعلوم بالأدلة اليقينية، بل معلوم بالضرورة. وقد ذكر أنَّه قرر ذلك، وهو لم يقرره، فإنَّه إنما قرره بناء على إثبات واجب الوجود، وبنى ذلك على نفي التسلسل في العلل وإبطال حوادث لا أوَّل لها، وحجته على ذلك ضعيفة.

وقد أورد في كتابه المسمَّى «بدقائق الحقائق» على إبطال تسلسل العلل سؤالاً زعم أنه لا يعرف عنه جوابا، فبطل بقوله ما ذكره من تقريره. لكن هذا بحمد الله أجل من أن يحتاج إلى مثل هذا التقرير.

وقال[1]: «**وأما أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فسيأتي تقريره في حدوث الجواهر**».

قلت: لم يقرر ذلك إلاَّ بدليل حدوث الأعراض. وأنَّه يمتنع وجود حوادث لا أول لها، وإنَّما قرر ذلك بإبطال التسلسل في الآثار، وقرر ذلك بأن الحادث يمتنع أن يكون أزليا.

وقد تقدم فساد ذلك بأن لفظ «الحادث» يُراد به النوع الدائم، ويراد به الحادث المعين، والمعلوم امتناعه إنما هو النوع الثاني. والنزاع إنما هو في الأول. / ٤/٢٨

وأيضاً فإن الذي قرر به امتناع تسلسل العلل في «دقائق الحقائق» أورد عليه سؤالا، واعترف بأنه لا جواب له عنه. وإذا كان تقريره لنفي تسلسل العلل قد بيَّن أنه ورد عليه سؤال لا يعرف جوابه، فكيف بتقرير نفي تسلسل الحوادث!

---

(١) بعد الكلام السابق مباشر، (١/ ٤٧٩) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٢)، نسخة دار الكتب، علم الكلام (١٦٠٣).

ومن المعلوم أنَّ العقلاء اتفقوا على نفي تسلسل العلل، وتنازعوا في نفي تسلسل الحوادث، فإن كان لم يقم على نفي ذاك عنده دليل عقلي فهذا أوْلى.

والسؤال الذي أورده يرد على النوعين، وقد ذكرناه وذكرنا الجواب عنه فيما تقدم. ومضمونه أنه: لم لا يجوز أن يكون مجموع المعلولات التي لا تتناهى، وإن كان ممكنا في نفسه، لكنه واجب بوجوب آحاده المتعاقبة، وكل واحد واجب بما قبله. وهذا، وإن كان باطلا، لكن المقصود التنبيه على أن من خالف الكتاب والسنة، وقال: إنه ينصر بالمعقول أصول الدين، يخل بمثل هذا الواجب في أعظم أصول الدين، مع أنَّه يقرر ما لا يُحتاج إليه في الدين، أو ما يعارض ما يثبت أنه من الدين.

وكذلك من قال مثل هذا وأمثاله أنه يتكلم بالعقليات يظهر منه في أعظم المعقولات التقصير والتوقف والحيرة فيها، ويحقق من المعقولات ما تقل الحاجة إليه، أو ما يكون وسيلة إلى غيره، مع أنَّ المقصود بالوسيلة لم يحققه. / ٢٩/٤

وقد احتج على إبطال حوادث لا أول لها، بعد أن أبطل حجج موافقيه، بأنَّ ذلك يستلزم كون الحادث أزلياً، وهذا الوجه ضعيف.

فإنَّ المنازع يقول: أشخاص الحوادث ليست أزلية، وإنما الأزلي النوع. فالموصوف بأنَّه أزلي ليس هو الموصوف بأنَّه حادث، ثم يُقال: إذا لم تقدر أن تقيم حجةً على امتناع تسلسل المعلولات وإثبات الصانع عندك موقوف على هذا، فأيُّ شيء ينفعك: نفي حلول الحوادث عمَّا لم تقم حجة على إثباته فضلا عن قدمه؟

قال[1]: «وإنما الإشكال في المقدمات الثلاثة الأول».

---

(١) في كتابه أبكار الأفكار، (١/ ٤٧٩-٤٨٠) نسخة دار الكتب علم الكلام رقم (١٩٥٤) (ظ٧٢)، نسخة دار الكتب، علم الكلام رقم (١٦٠٣).

قال: «وذلك أن لقائل أن يقول: قولكم: إن كل صفة حادثة لا بدَّ لها من ضد، فإمَّا[١] أن يُراد بالضد معنى وجودي يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتيهما[٢].

وأما أن يراد به ما هو أعم من ذلك، وهو ما لا يتصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيهما، وإن كان عدماً حتى يُقال، فإنَّ عدم الصفة يكون ضداً لوجودها، فإن[٣] كان الأول فلا نسلم أنه لا بد وأن يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار، والاستدلال على موقع المنع عسير[٤] جداً. وإن كان الثاني فلا نسلم أنه / يلزم أن يكون ضد الحادث حادثا، وإلا كان عدم العالم السابق على وجوده حادثاً، ولو كان عدمه حادثاً كان[٥] وجوده سابقاً على عدمه وهو محال». ٤/ ٣٠

قال[٦]: «وإن[٧] سلمنا أنَّه لا بد أن[٨] يكون ضد الحادث معنى وجوديا، ولكن لا نسلم امتناع خلوّ المحل عن الصفة وضدها بهذا الاعتبار. وحيث قررنا في مسألة الكلام والإدراكات أنَّ القابل لصفة[٩] لا يخلو عنها وعن ضدها[١٠] إنما كان بالمعنى الأعم، لا بالمعنى الأخص، فلا مناقضة».

قلت: هذا كلام حسن جيد لو كان قد وفَّى بموجبه، فإنَّ هذه الطريقة ممَّا كان يحتج بها السلف والأئمة في إثبات صفات الكمال، كالكلام والسمع والبصر، وقد اتبعهم في

---

(١) أبكار: إما. (٢) أبكار: لذاتها.

(٣) أبكار: بأن. (٤) أبكار: عسر.

(٥) أبكار: لكان.

(٦) بعد النص السابق مباشرة، (١/ ٤٨٠) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٢) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٧) أبكار: ثم وإن.. (٨) أبكار: وأن.

(٩) أبكار: للصفة. (١٠) أبكار: أو عن ضدها.

ذلك متكلمة الصفاتية من أصحاب ابن كُلاَّب وابن كرَّام والأشعري وغيرهم، بل أثبتوا بها عامة صفات الكمال.

وقد أورد عليها ما يورده نفاة الصفات، وزعم أن ذلك قادح فيها، / فقال[1]: «أما ٤/ ٣١ أهل الإثبات -يعني للصفات[2] - فقد سلك بعضهم في الإثبات[3] مسلكاً ضعيفا، وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات، ثمَّ[4] توصلوا منها[5] إلى إثبات العلم بالصفات ثانيا. فقالوا: إنَّ العالم لا محالة[6] على غاية[7] من الحكمة والإتقان، وهو مع ذلك جائز وجوده وجائز عدمه كما سيأتي[8]، وهو مستند في التخصيص والإيجاد إلى واجب الوجود، كما سيأتي أيضا، فيجب[9] أن يكون قادراً عليه، مريداً له، عالماً به كما وقع به الاستقراء في الشاهد، فإن من لم يكن قادراً[10] لا يصح صدور شيء عنه، ومن لم يكن مريداً لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه[11] دون بعض بأوْلى[12] من العكس، إذ نسبتها إليه واحدة[13]، ومن لم يكن عالماً بالشيء لا يتصور منه القصد إلى إيجاده. / ٤/ ٣٢

---

(١) أبكار الأفكار، (١/ ١٨٤-١٨٥) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٢٨) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) عبارة -يعني للصفات- زيادة من ابن تيمية ليست في الأبكار.

(٣) عبارة «في الإثبات» ليست في أبكار.

(٤) أبكار: لإثبات أحكام الصفات أولاً ثم.

(٥) منها: ليست في أبكار.

(٦) أبكار: فقالوا العلم لا بحالة.

(٧) من: ليست في أبكار.

(٨) أبكار: كما يأتي.

(٩) أبكار: كما يأتي فيجب.

(١٠) أبكار: فإن لم يكن قادراً.

(١١) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): تخصص بعض الجائزين عنه.

(١٢) أبكار: أولى.

(١٣) أبكار: إذ نسبتها إليه نسبة واحدة؛ ق: إذ نسبتها إليه واحدة.

قالوا[١]: وإذا ثبت كونه قادراً مريداً عالماً[٢] وجب أنْ يكون حيًّا، إذ الحياة شرط في[٣] هذه الصفات على ما عرف في الشاهد[٤]، وما كان له في وجوده أو عدمه شرط لا يختلف[٥] شاهداً ولا غائبا، ويلزم من كونه حيًّا أنْ يكون سميعاً بصيراً متكلما، فإن من لم تثبت[٦] له هذه الصفات من الأحياء فهو متصف بأضدادها كالعمى والطرش والخرس[٧]، على ما عُرف في الشاهد أيضا. والإله تعالى يتقدّس عن الاتصاف بهذه الصفات.

قالوا[٨]: وإذا ثبت له[٩] هذه الأحكام فهي في الشاهد معللة بالصفات، فالعلم في الشاهد[١٠] علة كون العالم عالما، والقدرة علَّة كون القادر قادراً، وعلى هذا النحو باقي الصفات، والعلة لا تختلف لا شاهداً[١١] ولا غائبا. / ٤/ ٣٣

وأيضاً فإنَّ حد العالم في الشاهد من قام به العلم، والقادر من قامت به القدرة، وعلى هذا النحو، والحد لا[١٢] يختلف شاهداً ولا غائبا. وأيضاً فإن شرط العالم[١٣] في الشاهد قيام العلم به. وكذلك في القدرة وغيرها[١٤]، والشرط لا يختلف شاهداً ولا غائبا».

---

(١) أبكار: إلى إيجاده ولا الاتقان والإحكام في صفته قالوا.
(٢) أبكار: نسخة رقم (١٩٥٤): عالماً مريداً.
(٣) في: ليست في أبكار.
(٤) أبكار: على ما عرف شاهداً.
(٥) أبكار: له في وجوده وشرط لا يختلف.
(٦) ص، ط أبكار: لم يثبت؛ هـ: غير منقوطة.
(٧) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): والأخرس.
(٨) أبكار: على ما عرف شاهدا والإله يتعالى عن الاتصاف بهذه قالوا.
(٩) له: ليست في أبكار.
(١٠) في الشاهد: ليست في أبكار.
(١١) أبكار: لا يختلف شاهداً.
(١٢) أبكار: النحو والحد أيضاً لا.
(١٣) أبكار: حد العالم.
(١٤) أبكار: وغيره.

قلت: وهذه الطريقة مع إمكان تقريرها على هذا الوجه، فإنَّه يمكن تقريرها على وجه أكمل منه، ومع هذا فقد قال: هذه الحجة مما يضعف التمسك بها جداً، وأورد عليها أنها مبنيّة على الجمع بين الشاهد والغائب.

وقد تكلمنا على ما ذكره هو وغيره في هذا الموضع، وبيَّنا أنَّ الحجة لا يحتاج فيها إلى هذا الجمع، ولو احتيج فيها إلى هذا الجمع فهو صحيح، فإنَّه من باب قياس الأَوْلى، وهو أنَّ ما كان من لوازم الكمال فثبوته للخالق أَوْلى منه للمخلوق، كما ذُكر في غير هذا الموضع.

لكن المقصود هنا أنه اعترض على قولهم: لو لم يتصف بهذا لاتصف بضده العام الذي يتضمن النفي، وهو قد ذكر هنا أنه قرّره.

قال[1]: «**وأما قولهم: إنَّه لو لم يتصف بهذه الصفات مع كونه/ حياً لكان متصفاً بما يقابلها، فالتحقيق فيه موقوف على بيان حقيقة المتقابلَيْن، يعني المتنافيين**». ٤/ ٣٤

وذكر التقسيم المشهور فيه للفلاسفة، وأنَّه أربعة أقسام تقابل السلب والإيجاب، والعدم والمَلَكَة، والتضايف، والتضاد، وأن تقابل العلم والجهل، والعمى والبصر، هو عندهم من باب تقابل العدم والملكة[2].

---

(١) لم أجد نص الكلام التالي في أبكار وأحسب أنه تلخيص من ابن تيمية لكلام الآمدي الذي أوردته في أول الصفحة السابقة (ص٣٣) وهو قول الآمدي: «وقالوا: وإذا ثبت كونه قادراً مريداً عالماً.. إلى قوله: فإن لم تثبت له هذه الصفات من الأحياء فهو متصف بأضدادها.. الخ». ولعل عبارة: «فالتحقيق فيه موقوف.. الخ، إضافة من ابن تيمية على ما لخصه من كلام الآمدي (رشاد).

(٢) لخص ابن تيمية هنا ما ذكره الآمدي في أبكار الأفكار، (١/ ١٨٧-١٨٨) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٢٨) (ص٢٩) نسخة رقم (١٦٠٣).

«والملكة[1] على اصطلاحهم: كل[2] معنى وجودي أمكن أن يكون ثابتاً للشيء: إمَّا بحق جنسه كالبصر للإنسان، (فإنَّ البصر يمكن ثبوته لجنسه وهو الحيوان)[3]، أو بحق نوعه ككتابة زيد، (فإن هذا ممكن لنوع الإنسان)[3]، أو بحق شخصه كاللحية للرجل (فإنها ممكنة في حق الرجل)[3]».

٤/ ٣٥ قال[4]: «والعدم[5] المقابل لها ارتفاع[6] هذه الملكة». / قال: «فإن أُريد بتقابل الإدراك ونفيه تقابل التناقض[7] بالسلب والإيجاب وهو أنه لا يخلو من كونه سميعاً وبصيراً، ومتكلما، أو ليس، فهو ما يقوله الخصم، ولا يقبل نفيه من غير دليل[8]».

«وإن أريد[9] بالتقابل تقابل العدم والملكة، فلا يلزم من نفي[10] الملكة تحقق العدم ولا بالعكس، إلاَّ في محل يكون قابلا لهما، ولهذا يصح أن يُقال: الحجر لا أعمى ولا

(١) الكلام الذي يبدأ بكلمة والملكة في أبكار (ص١٨٨) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٩) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار الأفكار: أما الملكة بالمعنى الخاص فكل.

(٣) ما بين ( ) ساقط من نسختي أبكار.

(٤) ض: قلت قال. والكلام التالي بعد الكلام السابق مباشرة.

(٥) أبكار: وأما العدم.

(٦) أبكار: فهو ارتفاع.

(٧) أبكار: إن أريد بالتقابل ههنا تقابل التناقض.

(٨) ترك ابن تيمية عدة أسطر تكلم فيها الآمدي عن تقابل المتضايفين.

(٩) الكلام التالي الذي يبدأ بعبارة «وإن أريد» في أبكار (١/ ١٨٩) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٩) نسخة رقم (١٦٠٣).

(١٠) أبكار: فلا يلزم أيضاً من نفي.

بصير، والقول بكون[1] الباري تعالى قابلاً للبصر والعمى، دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب. وعلى هذا فقد امتنع نفي[2] لزوم العمى والخرس[3] والطرش[4] في حق الله تعالى من ضرورة نفي البصر والسمع والكلام عنه».

قلت: وقد أشكل هذا على كثير من النظَّار حتى ضُل به لاعتقادهم صحته حتى على الآمدي[5]، فهذا كلامه في الخلو عن الضدّين بالمعنى العام قد أورد عليه ما ذكر، فكيف يدّعي أنه / قرره؟ وهذا الإيراد إيراد معروف للمعطِّلة نفاة الصفات، وهو إيراد فاسد ٣٦/٤ من وجوه.

أحدها: أن يُقال: نحن نريد بالتقابل السلب والإيجاب، ونفي هذه الصفات يتضمن النقص لكل من نفيت عنه، سواء قيل: إنَّه قابل لها أو لم يُقل، فإنَّه من المعلوم بصريح العقل أنَّ المتصف بالحياة والعلم والكلام والسمع والبصر أكمل ممن لم يتصف بذلك، وما قُدّر انتفاء ذلك عنه كالجماد فهو أنقص بالنسبة إلى من اتصف بذلك.

وهو قد سلك في إثبات الصفات طريقة الكمال، وهي في الحقيقة من جنس هذه، فقال: «**واعلم أن ههنا طريقة رشيقة سهلة المعرك، قريبة المدرك، يعسر على المنصف المتبحر الخروج عنها، والقدح في دلالتها، يمكن طردها في إثبات جميع**

(١) ض، نسخة أبكار رقم (١٩٥٤): يكون.

(٢) نفي: ساقطة من نسختي أبكار.

(٣) أبكار: والأخرس.

(٤) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): والأطرش.

(٥) ما بين المعقوفتين في (هـ) فقط.

الصفات النفسانية، وهي مماَّ ألهمني الله إياها، ولم أجدها على صورتها وتحريرها لأحد غيري، وهو أن يُقال: المفهوم من كلِّ واحد من هذه الصفات المذكورة، مع قطع النظر عما يتصف به، صفة كمال أو لا صفة كمال، لا جائز أن تكون لا صفة كمال، وإلا كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال من اتصف بها إن كان عدمها في نفس الأمر كمالاً، أو مساويا لحال من لم يتصف بها إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالا، وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد، فلم يبق إلاَّ القسم الأول، وهو أنَّه في / نفسها وذواتها كمال، وعند ذلك فلو قُدِّر عدم اتصاف الباري تعالى بها لكان ناقصاً بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته، ومحال أنْ يكون الخالق أنقص من المخلوق». ٣٧/٤

قلت: هذه الحجة مادتها صحيحة، وقد استدلَّ بها ما شاء الله من السلف والخلف، وإن كان تصويرها والتعبير عنها يتنوع، وهذه المادة بعينها يمكن نقلها إلى الحجة الأولى التي زيّفها بأن يُقال: لو لم يتصف بصفات الكمال لاتصف بنقائضها وهي صفات نقص، فيكون أنقص من بعض مخلوقاته.

الوجه الثاني: أن يُقال هب أنهما متقابلان تقابل العدم والملكة، فقولكم لا يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر إلاَّ إذا كان المحل قابلا.

جوابه أن يُقال: الموجودات نوعان: نوع يقبل الاتصاف بأحد هذين كالحيوان، وصنف لا يقبل ذلك كالجماد. ومن المعلوم أن ما قبل أحدهما أكمل ممن لا يقبل واحداً منهما. وإن كان موصوفاً بالعمى والصمم والخرس، فإنَّ الحيوان الذي هو كذلك أقرب إلى الكمال ممن لا يقبل لا هذا ولا هذا، إذ الحيوان الأبكم الأعمى الأصم يمكن

أن يتصف بصفات الكمال، وما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال.

فإذا كان قد عُلم أنَّ الرب تعالى مقدّس عن أن يتصف بهذه النقائص مع قبوله للاتصاف بصفات الكمال، فلأن يُقدّس عن كونه لا يقبل / الاتصاف بصفات الكمال أَوْلى وأحرى. وهذا معلوم ببداهة العقول. ٣٨/٤

الوجه الثالث: أن نقول: لا نسلِّم أن في الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات، فإنَّ الله قادر على أن يخلق الحياة في كلِّ جسم، وأن يُنطقه كما أنطق ما شاء من الجمادات. وقد قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ۝٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖ﴾ [النحل:٢٠-٢١].

وإذا كان كذلك فدعواهم أن من الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات، رجوع منهم إلى مجرد ما شهدوه من العادة، وإلاَّ فمن كان مصدّقا بأنَّ الله قلب عصا موسى -وهي جماد- ثعباناً عظيماً ابتلعت الحبال والعصيّ لم يمكنه أن يطرد هذه الدعوى.

وإذا كان سبحانه قادراً على أن يثبت هذه الصفات -صفات الكمال- لما كان جماداً من مخلوقاته، وكان كل مخلوق يقبل ذلك بقدرة الله تعالى فهو أحق بقبول ذلك، بل بوجوبه له، إذ ما كان ممكناً في حقه من صفات الكمال كان واجباً له، فإنَّه لا يستفيد صفات الكمال من غيره، بل هو مستحق لها بذاته، فهي من لوازم ذاته.

وهذا فصل معترض ذكرناه تنبيها على تقصير من يقصّر في الاستدلال على الحق الذي قامت عليه الدلائل اليقينية العقلية مع / السمعية، مع مدافعتهم لما دلت عليه دلائل السمع والعقل، وإن كنَّا لا نظن بمسلم، بل بعاقل، أنْ يتكلَّم في جهة الربوبية بما ٣٩/٤

يراه تقصيرا، ولكن لا يخلو صاحب هذه الطريق من عجز أو تفريط، وكلاهما يظهر به نقصه عن حال السلف والأئمة الموافقين للشرع والعقل، وأنهم كانوا فوق المخالفين لهم في هذه المطالب الإلهية والمعارف الربانية.

وهذه الحجة التي صدَّر بها الآمدي وزيَّفها هي الحجة التي اعتمد عليها الكُلاَّبية والأشعرية، ومن وافقهم من السالمية، والفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم، كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وابن الزاغوني، وغيرهم. وهي مبنية على مقدمتين: أنَّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده. وأكثر الناس ينازعونهم في ذلك، بل جميع الطوائف من أهل النظر والأثر ينازعونهم، كالمعتزلة والكرامية والشيعة والمرجئة وأهل الحديث والفقهاء والصوفية والفلاسفة.

والثانية: على امتناع تسلسل الحوادث. والنزاع فيها مشهور بين جميع الطوائف. **قال الآمدي**[1]: «**الحجة الثانية: أنه**[2] **لو قامت الحوادث بذات الرب تعالى**[3] **لكان لها سبب. والسبب إمَّا الذات وإما خارج**[4] **عنها. فإن كان هو الذات وجب دوامها**[5] **بدوام / الذات، وخرجت عن أنْ تكون حادثة. وإن كان خارجاً عن الذات فإمَّا أن يكون معلولا للإله تعالى أو لا يكون معلولاً له**[6]**. فإن كان الأول لزم الدَّوْر، وإن كان الثاني فذلك الخارج يكون واجب الوجود بذاته مفيداً للإله تعالى صفاته**[7]**، فكان أوْلى أنْ يكون هو الإله.**

٤/ ٤٠

---

(١) في أبكار الأفكار بعد الكلام الذي سبق وروده في (ص٣١) مباشرة.

(٢) أنه: ليست في «أبكار الأفكار».

(٣) أبكار: بذاته.

(٤) أبكار: أو خارج.

(٥) أبكار: ذواتها. وفي النسخة الأخرى: دوامها.

(٦) له: ليست في أبكار.

(٧) أبكار: صفة.

وهذه المحالات إنَّما لزمت من قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى[(١)] فتكون محالا».

قال الآمدي[(٢)]: «ولقائل أن يقول: وإن افتقرت الصفات الحادثة إلى سبب، فالسبب إنما هو القدرة القديمة والمشيئة الأزلية القائمة بذات الرب، كما هو مذهب الكرامية على ما أوضحناه. فليس السبب هو المسبب ولا خارجا[(٣)]، ولا يلزم من دوام القدرة دوام المقدور، وإلاَّ كان العلم قديماً، وهو محال».

قال[(٤)]: «فإن قيل: إذا كان المرجح للصفة الحادثة هو القدرة القديمة[(٥)] والاختيار، فلا بدَّ وأن يكون الرب تعالى قاصداً لمحل / حدوثها، ومحل حدوثها ليس إلا ذاته، فيجب أن يكون قاصداً لذاته[(٦)]. والقصد إلى الشيء يستدعي كونه في الجهة، وهو محال. ثمَّ ولجاز قيام كل حادث به[(٧)]، وهو محال. ٤/ ٤١

وأيضا فإن الصفة الحادثة عند الكرَّامية إنما هو[(٨)] قوله: كن، والإرادة هي مستند المحدثات[(٩)]. وعند ذلك فلا حاجة إلى الحادث الذي هو القول والإرادة[(١٠)]، لإمكان إسناد جميع المحدثات إلى القدرة القديمة.

---

(١) أبكار: الرب تعالى كما هو مذهب الكرامية.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، (١/ ٤٨٠). ولكن العبارات التالية ابتداءً من قوله: ولقائل أن يقول حتى قوله: القائمة بذات الرب، ساقطة من نسختي «أبكار الأفكار».

(٣) أبكار الأفكار في النسختين: وليس السبب هو الذات ولا خارج عنها.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة، (١/ ٤٨٠-٤٨١).

(٥) القديمة: ساقطة من نسختي «الأبكار». (٦) أبكار في النسختين: إلى ذاته.

(٧) به: ساقطة من نسختي الأبكار. (٨) الأبكار في النسختين: هي.

(٩) الأبكار في النسختين: والإرادة التي هي مستند وجود المحدثات.

(١٠) الأبكار: في النسختين: أو الإرادة.

قلنا: أما الأول فمندفع، فإن القصد إلى إيجاد الصفة، وإن استدعى القصد إلى محل حدوثها[١]، فإنما يلزم من ذلك أن يكون المحل في الجهة أن لو كان القصد بمعنى الإشارة إلى الجهة، وليس كذلك، بل بمعنى إرادة إحداث الصفة فيه، وذلك غير موجب للجهة.

ثم[٢] وإن كان القصد إلى إيجاد الصفة في المحل يوجب كون المحل في الجهة[٣]، فيلزم من ذلك امتناع القصد من الله تعالى إلى إيجاد الأعراض، لأنَّ القصد إلى إيجادها يكون قصداً لمحالها، ويلزم من ذلك أن تكون[٤] محالها في الجهات. والقصد إلى ما هو في جهة مِمَّن ليس / في الجهة محال، وذلك يفضي[٥] إلى أن يكون الرب[٦] في الجهة عند قصد خلق الأعراض، وهو محال. ٤/٤٢

والقول بأنَّه إذا جاز بعض الحوادث في ذاته جاز خلق كل حادث، فدعوى مجردة وقياس من غير جامع، وهو باطل على ما أسلفناه في تحقيق الدليل[٧].

وأما الثاني فحاصله يرجع إلى لزوم رعاية الغرض والحكمة[٨] في أفعال الله تعالى، وهو غير موافق لأصولنا، وإن كان ذلك بطريق الإلزام للخصم، فلعله[٩] لا

---

(١) الأبكار في النسختين - النسخة الثانية علم الكلام رقم (١٦٠٣) (ص٧٣): حدوثهما.

(٢) ثم: ساقطة من نسختي الأبكار.

(٣) أبكار في النسختين: في جهة.

(٤) أبكار في النسختين: أن يكون.

(٥) أبكار: يقضي. وفي النسخة الثانية: يفضي.

(٦) أبكار: الرب تعالى.

(٧) أبكار: في قاعدة الدليل.

(٨) أبكار: رعاية الحكمة والغرض.

(٩) أبكار، (١/ ٤٨٢) نسخة رقم (١٩٥٤)، (١/ ٧٣) نسخة رقم (١٦٠٣): فلعلمه.

يقول به. وإن كان قائلاً به[1] فليس القول بتخطئته في القول بحلول الحوادث بذات الرب تعالى ضرورة تصويبه في رعاية الحكمة أوْلى من العكس».

قلت: هذه الحجة مادتها من الفلاسفة الدهرية كابن سينا وأمثاله، الذين يقولون: إنَّ الرب لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثا. ولهذا يُستدل بهذه الحجة على نفي الحوادث المنفصلة كما يُستدل بها على نفي الحوادث المتصلة، وهو أنَّ الموجب لحدوث/ الحادث مطلقاً من الذات: إن كان الذات لزم دوامه، وإن كان خارجاً عنها ٤/٤٣ فإن كان معلولا للذات لزم الدَوْر، لأن ذلك الحادث موقوف على ذلك المعلول الخارج، وذلك المعلول الخارج لا بدَّ أن يكون حادثاً، وإلاَّ لو كان قديماً لكان كمال المقتضي لذلك الحادث قديماً، وهو الذات ومعلولها القديم، وإذا كان المعلول الخارج حادثاً فلا يحدث إلاَّ بسبب حادث في الذات، وإلاَّ لزم حدوث الحادث بلا سبب، فيلزم أن يكون ما حدث في الذات من الذات موقوفاً على الحادث الخارج، وما حدث في الخارج موقوفاً على الحادث فيها فيلزم الدور، وإن كان الخارج ليس من مقتضيات الذات لزم أن يكون واجباً بنفسه، فيكون ما يقوم بالرَّب من الحوادث موقوفاً على ذلك الواجب بنفسه، ثمَّ قال: «فيكون أوْلى بالإلهية» فهذه عمدة هؤلاء الدهرية في نفي فعله للحوادث سواء كانت قائمة به أو بغيره.

ولهذا بيَّن الآمدي ضعفها بينَ المتكلِّمين المنازعين للكرّامية. **فإنَّه قال: «الكرامية يقولون في الحوادث بذاته كما تقولون أنتم في الحوادث المنفصلة عنه، فكما أنَّ تلك الحوادث تحدث عندكم بكونه قادراً، أو بالقدرة أو المشيئة القديمة، فهكذا نقول فيما يقوم بذاته».**

---

(١) أبكار: في النسختين: قابلاً به.

ولا ريب أنَّ ما ذكره جواب تنقطع به عنهم مطالبة إخوانهم المتكلمين من المعتزلة والأشعرية، ولكن لا تنقطع عنهم مطالبة/ الفلاسفة، إلاَّ بما يقوله الجميع من أنَّ القادر المختار يرجّح أحد المتساويين لا لمرجّح، أو أنَّ الإرادة الأزلية ترجّح أحد المتساويين لمرجّح. ٤/٤٤

والمنازعون في هذا من أهل الحديث والكلام والفلسفة يقولون: إنَّ هذا جحد للضرورة، وإنَّ هذا يقدح فيما به أثبتوا وجود الصانع، فإنَّهم أثبتوا الصانع بأن ترجيح أحد المتساويين لا بد له من مرجّح، وقد عرف كلام الناس في هذا المقام.

[الرد على الفلاسفة في مسألة امتناع حلول الحوادث بذاته تعالى من وجوه]

ونحن نذكر ما تُجاب به الفلاسفة عن أهل الملل جميعا، وذلك من وجوه.

الأول: أن يُقال: الحوادث إما أن يجب تناهيها أو لا يجب، بل يجوز أن لا يكون لها نهاية. فإن وجب تناهيها لزم أن يكون للحوادث أول، ولزم جواز حدوث الحوادث بدون سبب حادث، وبطلت حجتكم وقولكم بدوام حركات الفلك وأنها أزلية، وإن جاز دوام الحوادث فحينئذ ما من حادث إلاَّ وهو مسبوق بحادث، وحينئذ فالأفلاك إذا كانت حادثة لزم أن يكون قبلها حادث آخر، وحينئذ فيمكن أن تكون تلك الإرادات المتعاقبة القائمة بذات الواجب أو غيرها من الحوادث هي الشرط في حدوث الأفلاك، كما تقولون أنتم: كلُّ حادث فهو مشروط بحادث قبله.

فإن قالوا: ذاته لا تحلها الحوادث. / ٤/٤٥

قيل لهم: دليلكم على نفي قيام الحوادث به إما أن يكون نافياً لقيام الصفات به مطلقاً، وإما أن يخصّ الحوادث. فإن كان الأول فقد عُرف فساد قولكم فيه ببيان فساد حجتكم على نفي الصفات، وإبطال ما تذكرونه في التوحيد، الذي مضمونه نفي الصفات، كما بسط في موضعه.

وإن كان مختصاً فدليلكم على النفي هو هذا الدليل على امتناع حدوث الحوادث عنه، فليس لكم أن تثبتوا هذا بهذا، وهذا بهذا، فإنَّه يكون دَوْراً، وهذا من المصادرة على المطلوب. فإن نفيكم لحدوث الحوادث بذاته وبغيره سواء، فإذا لم يمكنكم نفي ذلك إلاَّ بنفي حلولها بذاته كنتم قد صادرتم على المطلوب.

الوجه الثاني: أن يُقال لهم: قول القائل: سبب الحوادث إمَّا الذات أو خارج عنها، أتريدون به سبب كل حادث، أو سبب نوع الحوادث؟ فإن أردتم الأول منعوكم الحصر. وقالوا لكم: بل سبب كل حادث الذات بما قام بها من الحوادث المتعاقبة.

فإن قلتم: هذا يستدعي تعاقب الحوادث بذاته، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث.

قالوا لكم: فهذا يبطل قولكم بقدم الأفلاك ويوجب حدوثها. / ٤٦/٤

وأيضاً فيُقال لكم: ما لا يخلو من جنس الحوادث، إن لم يجب حدوثه بطلت هذه الحجة، وإن وجب حدوثه لزم حدوث الأفلاك. وحينئذ فالموجب لحدوث الأفلاك إن كان قديماً لم يحدث به حادث جاز حدوث الحادث بدون سبب حادث، ولا فرق حينئذ بين أن يكون الحادث بذاته أو منفصلا عنه، فيلزم قول الكرامية. وإن كانت الحوادث لا تحدث إلاَّ بحوادث متعاقبة لزم تسلسل الحوادث، وبطل قول القائل: فما لا ينفك عن جنس الحوادث فهو حادث، وحينئذ فتبطل هذه الحجة.

فتبين أنه يلزمكم: إما بطلان هذه الحجة، وإما تصحيح قول الكرامية، وذلك يستلزم بطلان الحجة فثبت بطلانها على كل تقدير.

وإن أردتم سبب نوع الحوادث. فيُقال لكم: سبب نوع الحادث المتصل كسبب نوع الحادث المنفصل عندكم، وإذا جاز عندكم أن تكون الذات سبب الحوادث التي لا أول لها مع انفصاله عنها، فمع قيامها به بطريق الأَوْلى. فإنَّ اقتضاء المقتضى لما قام به أَوْلى من اقتضائه لما باينه، ولا محيص لهم عن هذا إلاَّ بما ينفون به الصفات مطلقا.

وقد عرف فساد قولهم في ذلك، وأنَّ حجتهم عليه من أسقط الحجج، وحينئذ فيكون جماهير الناس خصومهم في ذلك الأصل.

الوجه الثالث: أن يُقال: هب أن سبب الحادث خارج عن الذات وهو معلوم الذات، قولهم: يلزم الدَوْر، فيُقال له: إنما / يلزم الدَوْر إذا كان ذلك الحادث الخارج موقوفاً على الحادث المتصل، والمتصل موقوفا على الخارج، وأما إذا كان الخارج موقوفاً على متصل، وذلك المتصل موقوف على خارج آخر، و الخارج الآخر موقوف على متصل آخر، فإنَّما يلزم التسلسل في الآثار وفي تمام التأثيرات المعينة، لا يلزم الدَوْر على هذا التقدير. ٤٧/٤

وإذا كان اللازم هو التسلسل في الآثار والتأثيرات المعينة، فذلك لا يلزم منه الدَوْر، والتسلسل جائز عند هؤلاء الفلاسفة وكثير من أهل الكلام والحديث وغيرهم، وليس هذا تسلسلاً ولا دَوْراً في أصل التأثير، فانَّ هذا باطل باتفاق العقلاء، كالدَوْر والتسلسل في نفس المؤثر، بخلاف التسلسل في تمام التأثيرات المعينة، فانَّه كالتسلسل في الآثار المعينة، والتسلسل في أصل التأثير كالتسلسل في أصل الآثار.

ثم يُقال: إن كان هذا التسلسل جائزاً بطلت هذه الحجة، وإن كان ممتنعاً لزم أن يكون للحوادث أول، وأن تصدر الحوادث كلها عن قديم بلا سبب حادث من غير أن يجب دوام الحوادث. وحينئذ فيلزم صحة قول الكرّامية، كما يلزم صحة قول غيرهم من أهل الكلام: الجهمية والقدرية وأتباعهم، الذين يقولون بحدوث جميع الحوادث بدون سبب حادث، وإنما النزاع بينهم في المتصل والمنفصل.

الوجه الرابع: في الجواب أن يُقال: هب أن ذلك الخارج إذا / كان ليس معلوم الذات يلزم أن يكون مفيداً للإله صفاته، فيكون أوْلى بالإلهية. ٤٨/٤

يُقال لهم: هذا وإن كان باطلاً عند المسلمين وغيرهم من أهل الملل، ولكن على أصولكم لا يمتنع بطلانه، وذلك أن هذا لا ينافي وجوب وجوده بذاته، بمعنى أنه لا فاعل له، فإن ما كان لا فاعل له لم يمتنع من هذه الجهة أن يقوم به أمر بسبب منه ومن أمر مباينٍ له، وإنما ينتفي ذلك بنفي واجب بذاته مباين له، وذلك مبني على نفي واجبيْن بالذات.

وأنتم ادّعيتم ذلك، وأدرجتم في ذلك نفي الصفات، كما ادّعت الجهمية أن القديم واحد، وأدرجوا في ذلك نفي الصفات. فقلتم أنتم: لو كان له صفات لتعدد الواجب بذاته، كما قال أولئك: لو كان له صفات لتعدد القديم. وحجتكم على ذلك ضعيفة جدا، حتى إن منكم من قال بقدم الأفلاك ووجودها بذاتها لضعف ذلك.

وهذا حقيقة قول أرسطو وأصحابه في الأفلاك، وهو قول أهل وحدة الوجود في كل موجود، الذين أظهروا التصوف والتحقيق، وحقيقة قولهم قول هؤلاء الدهرية المعطلة.

وحينئذ فنخاطب الجميع خطابا يتناول الطوائف كلها، ونقول: إما أن تكون الأفلاك واجبة الوجود بذاتها، وإما أن لا تكون. / ٤٩/٤

فإن قيل: إنها واجبة بذاتها، مع أن الحوادث تقوم بها، بطل قولكم: إن الواجب أو القديم لا تقوم به الحوادث.

وإن قلتم: إنها معلولة مفعولة لغيرها، فالموجب لها: إن كان علة تامة لم يتأخر عنه شيء من معلوله فلا تصدر عنه الحركات والحوادث، فتفتقر الحوادث المشاهدة إلى واجب آخر، والقول فيه كالقول فيه. وإن لم يكن علة تامة فلا بد لما يتأخر حدوثه أن يكون موقوفاً على شرط حادث، والقول فيه كالقول في الذي قبله، فيلزم التسلسل. وإذا لزم لزم دوام الحوادث المتسلسلة، ويمتنع صدورها عن علة تامة أزلية لا يقوم بها حادث، فإن ذلك يقتضي مقارنة جميع معلولها لها، لوجوب مقارنة جميع معلول العلة التامة لها، وامتناع أن يصير علة لشيء ما، بعد أن لم يكن علة بدون سبب منها، وإذا جاز أن تقوم به الحوادث المتعاقبة، فيلزم قيام الحوادث المتعلقة بالقديم على كلِّ تقدير، فبطلت هذه الحجة.

وأيضاً فقدماؤهم يقولون: إنَّ الأول يحرك الأفلاك حركة شوقيةً مثل حركة المحبوب لمحبه، ولم يذكروا أنَّ الأفلاك مبدَعة له ولا معلولة لعلة فاعلة.

وحينئذ فلا بد أن يُقال: هي واجبة بنفسها، وهي مفتقرة في حركتها إلى المحرك المنفصل عنها، فلا يمكن من قال هذا أن يقول: إن الواجب / بنفسه لا يقوم به حادث بسبب مباين له، كما لا يمكنه أن ينفي شيئين واجبين بأنفسهما، كل منهما متوقف على الآخر. ٤/٥٠

إذ حقيقة قول هؤلاء أنَّ الفلك والعلة الأولى كل منهما محتاج إلى الآخر، حاجة المشروط إلى شرطه، لا حاجة المصنوع إلى مبدِعه.

الوجه الخامس: أن يُقال: غاية ما ذكرتموه في الحوادث منقوض بالمتجددات كالإضافات والعدميات، فإنهم سلَّموا حدوثها. وهذه الحجة تتناول هذا، كما تتناول هذا، فما كان جوابكم عن هذا، كان جواب منازعيكم عن هذا.

فإنه يُقال: تلك الأمور الإضافية والعدمية إذا تجددت فلا بد لها من سبب متجدد، والسبب إما: الذات وإما خارج عنها. فإن كان الأول لزم دوام الإضافات والعدميات، وإن كان الثاني لزم الدَوْر أو التسلسل، وإن كان الثالث فالأمر الخارجي الذي أوجب تجدد تلك الإضافات والأعدام يجب أن يكون واجب الوجود.

وأمَّا الأسولة التي ذكر أبو الحسن الآمدي أنهم أوردوها على هذه الحجة فهي ضعيفة كما ذكر ضعفها، ويمكن الجواب عنها بغير ما ذكر أيضا.

أمَّا قول القائل: القاصد إلى الحدوث في محل يستدعي كون المحل في جهة. فإن أراد به ما يُقصد حدوثه في محل مباين له، فالكرّامية/ تقول بموجب ذلك، وليس هذا محل النزاع هنا. ثم القائل لهذا إما أن يجوِّز كون الأمور المباينة للرب في جهةٍ منه، أو لا يجوِّز ذلك. ٤/ ٥١

فإن جوَّزه قال بموجبه مع بقاء محل النزاع، وإن لم يجوِّزه كان ذلك دليلاً على فساد قوله في مسألة الجهة، وحينئذ فيكون ذلك أقوى لقول الكرامية ومن وافقهم.

وإن أراد أن ما يُقصد حدوثه في محل هو ذاته، يوجب أن تكون ذاته في جهةٍ من ذاته.

فيُقال له: هل يُعقل كون الشيء في جهة من نفسه أم لا؟ فإن عقل ذلك قالوا بموجب التلازم، وإن لم يعقل ذلك منعوا التلازم.

يبين ذلك أن الإنسان يُحدث حوادث في نفسه بقصده وإرادته، وهذا السؤال يرد عليها، فإن عقل كون نفسه في جهة من نفسه، أمكن للمنازعين أن يقولوا بموجب ذلك في كلِّ شيء، وإلاَّ فلا.

وأيضاً فيُقال: قصد الشيء، إمَّا أن يستلزم كونه بجهة من المقاصد، وإما أن لا يستلزم ذلك. فإن استلزم ذلك، لزم كون جميع الأجسام بجهة منَ الرب، فإنَّه إذا أحدث فيها الأعراض الحادثة كان قاصداً لها على ما ذكروه، فيلزم أن يكون بجهة منه على هذا التقدير. وحينئذ فيكون هو أيضاً بجهة منها، لامتناع كون أحد الشيئين بجهة من الآخر، من غير عكس، كما ذكروه، وإذا كان كذلك لزم أن يكون الباري في جهة. / ٤/٥٢

وإذا كان كذلك بطلت حجتهم، لأنَّ غايتها أن قصده للحوادث في ذاته يستلزم كون ذاته في جهة، وهذا محال: فإذا كان على هذا التقدير لزم أن تكون ذاته في جهة، بطل نفي هذا اللازم.

وإما أن يُقال: قصد الشيء لا يستلزم كونه بجهة من المقاصد، وحينئذ فبطلت هذه الحجة، فثبت بطلانها على التقديرين.

وإيضاح فسادها أنَّها مبنية على مقدمتين، وصحة إحداهما تستلزم بطلان الأخرى، وبطلانها يتضمَّن إحدى المقدمتين، فثبت بطلان إحداهما على كل تقدير، وإذا بطلت إحدى المقدمتين بطلت الحجة، فإنَّ إحدى المقدمتين أن القاصد لا يقصد إلاَّ ما هو في جهة. والثانية أنَّ كون الباري في الجهة محال. فإن كانت المقدمة الأولى صحيحة لزم أن يكون في الجهة، لأنَّه يقصد حدوث حوادث قطعاً، فبطلت الثانية. وإن كانت الأولى باطلة، بطلت الحجة أيضاً لبطلان إحدى مقدمتيها.

وكما أن فساد هذه الحجة ظاهر على أصول أهل الملل وغيرهم ممن يقول بحدوث العالم، فبطلانها على رأي الفلاسفة الدهرية أظهر. فإنَّ هؤلاء لا ينكرون حدوث الحوادث، فإن قالوا: إنها حادثة عن علة أزلية موجبة بنفسها، كما يقوله ابن سينا وأمثاله، فهؤلاء يقولون بأنَّ الحوادث تحدث عنه بوسائط. / ٤/٥٣

وحينئذ فيُقال: إما أن ذلك يستلزم كونها منه في جهة أو لا يستلزم؟ وتبطل الحجة على التقديرين كما تقدم.

وإن قالوا: بل العالم واجب الوجود بنفسه، فقد قالوا بحدوث الحوادث عن القديم الواجب بنفسه وقيامها به، فإنَّ الحوادث قائمة بذات الأفلاك، وحينئذ فكلُّ ما يحتج به على نقيض ذلك فهو باطل، فإن صحة أحد النقيضين تستلزم بطلان الآخر، وبطلان اللازم يقتضي بطلان الملزوم، والدليل مستلزم للمدلول، والمدلول لازم للدليل. فإذا بطل اللازم الذي هو المدلول، كانت أدلته المستلزمة له كلها باطلة.

وهذا الجواب خير من جواب الآمدي بقوله: «القصد إلى ما هو في جهة ممن ليس في الجهة محال» فإنَّ جميع نفاة الجهة من أهل الكلام يقولون: إن الرب تعالى يقصد إلى ما هو في جهة من المخلوقات، والقصد منه. وليس هو في جهة عندهم.

بل يُقال جواباً قاطعاً: القصد في الجهة ممَّن ليس في الجهة، إن كان ممكنا بطلت المقدمة الأولى من الاعتراض، وإن كان ممتنعاً بطلت المقدمة الثانية. / ٤/ ٥٤

وأما الاعتراض الثاني، وهو قولهم: لجاز قيام كل حادث به، فظاهر الفساد. فإنّا إذا جوَّزنا قيام صفة به، لم يلزم قيام كلِّ صفة به، فإذا جوَّزنا أن تقوم به صفات الكمال: كالحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، لم يلزم أن تقوم صفات النقص به، كالجهل المركب، والمرض، والسِّنَةُ، والنوم، وغير ذلك من النقائص الوجودية. وإذا جوَّزنا أن يقوم به كلام لم نجوِّز قيام كل كلام به، وإذا جاز قيام إرادة به لم يجز قيام إرادة كل شيء به، وإنما يقوم به ما يليق بجلاله، وما يناسب كبرياءه، إذ هو موصوف بصفات الكمال، ولا يوصف بنقائضها بحال.

وذلك لأن كونه سبحانه قابلاً لأن تقوم به الصفات أو الحوادث، لم يكن لمجرد كون ذلك صفة أو حادثاً، فيلزم طرد ذلك في كلِّ صفة وحادث، كما أنَّه إذا قيل: تقوم به أمور وجودية، لم يلزم أن يقوم به كل موجود، لأنَّ قيام الصفات الوجودية به لم يكن لمجرَّد كونها موجودة، حتى يقوم به كل موجود، وهذا كما إذا قلنا: إنَّ رب العالمين قائم بنفسه، وهو موجود، وهو ذات متصفة بالصفات،لم يلزم من ذلك أن يكون كل ما هو قائم بنفسه، وهو موجود، وهو ذات متصفة بالصفات، أن يكون ربّ العالمين.

والناس متنازعون في صفاته: هل تسمى أعراضاً أو لا تسمى؟ مع تنازعهم في ثبوتها ونفيها. ففي مثبتة الصفات ونفاتها من يسميها أعراضا. / فإذا قيل: لو جاز أن يقوم به عرض للزم أن يقوم به كل عرض، لكان هذا أيضاً باطلا، فإنَّ ذلك لم يكن لكونه عرضا، فيلزم قيام كل عرض به. ٥٥/٤

والمسلمون متفقون على أنَّ الله خالق كل موجود سواه. فلو قيل: لو جاز أن يخلق موجوداً، للزم أن يخلق كلّ موجود، فيلزم أن يكون خالقاً لنفسه وهو محال. أو لو قيل: لو جاز أن يخلق عالماً قادراً حيا، للزم أن يخلق كل حي عالم قادر، وهو حي عالم قادر، فيلزم أن يكون خالقاً لنفسه وهو محال- لكان هذا كلاماً باطلاً.

وأصل هذا أن السالب النافي لما نفي نفياً عاما أن يقوم بالله صفة، أو أن يقوم به ما يريده ويقدر عليه لكونه حادثا، فنفى نفيا عاما أن يقوم به حادث ونحو ذلك، قابله المثبت فناقض هذا الخبر العام وهذه القضية السالبة الكلية، وكذبها يحصل بإثبات خاص، وهو القضية الجزئية الموجبة، فيجوز قيام صفة ما من الصفات، وحادث ما من الحوادث، وذلك الجائز لم يجز قيامه للمعنى المشترك بينه وبين سائر الصفات والحوادث، وإنما قام لمعنى يختصُّ به وبأمثاله، لا يشاركه فيه جميع الصفات والحوادث.

لكن المشترك، كما أنَّه ليس هو المقتضي له للقيام بالذات، فليس هو مانعا. فكون القائم به صفة أو حادثاً ليس أمراً موجباً للقيام به، حتى يقوم كلّ صفة وحادث، ولا مانعاً من القيام به حتى يمنع كل صفة وحادث. / ٥٦/٤

فمن نفى نفياً عامًّا لأجل ذلك، فهو معارض بمن أثبت إثباتاً عاماً لأجل ذلك، وكلاهما باطل. بل هو المستحق لصفات الكمال العارية عن النقص، وهو على كل شيء قدير، ولم يزل قادراً على أن يتكلَّم ويفعل بمشيئته واختياره، سبحانه وتعالى.

وإذا قال القائل: هذا يقتضي قيام الصفات أو الحوادث به.

قيل: هذا المعنى عديم التأثير، لا موجب للامتناع ولا للجواز.

والمثبتون يقولون: كونه قادراً على الفعل والكلام بنفسه صفة كمال، وكونه لا يقدر على ذلك صفة نقصٍ، فإن القدرة على الفعل والكلام، مما يعلم بصريح العقلِ أنَّه صفة كمالٍ، وأن من يقدر أن يخلق ويتكلَّم، أكمل ممن لا يقدر أن يخلق ويتكلم، فإنه يكون بمنزلة الزَّمِن، ويقولون: بالطريق التي تُثبت له صفات الكمال يثبت هذا، فإنَّ الفاعل بنفسه الذي يقدر بنفسه على الفعل من حيث هو كذلك، أكمل ممن لا يمكنه ذلك، كما قد بُسط كلامهم في غير هذا الموضع.

وأيضا فإن أراد المريد بقوله: تقوم به الحوادث كلها، أنَّه قادر على أن يمسك العالم كله في قبضته، كما جاءت به الأخبار الإلهية فهم يجوِّزون ذلك، بل هذا عندهم من أعظم أنواع الكمال، كما قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر:٦٧]. / ٥٧/٤

وقد ثبت في الصحاح عن النبي ﷺ، من حديث أبي هريرة، وابن عمر وابن مسعود، وابن عباس، ما يوافق مضمون هذه الآية، وأن الله تعالى يقبض العالم العلوي والسفلي، ويمسكه ويهزه، ويقول: أنا الملك أين ملوك الأرض؟[1]

(١) ورد ذلك في أحاديث كثيرة منها في الصحيحين وغيره.

وفي بعض الآثار: ويدحوها كما يدحو أحدكم الكرة[١].

وقال ابن عباس: ما السموات السبع، والأرضون السبع وما فيهن، وما بينهن، في يد الرحمن إلاَّ كخردلة في يد أحدكم[٢].

فإن أراد مريد بقوله: إنَّ الحوادث كلها تقوم بذاته المعنى الذي دلت عليه النصوص، فهو حق، وهو من أعظم الأدلة على عظمة الله، وعظم قدره وقدرته، وعلى فعله القائم بنفسه وفي مخلوقاته.

وإن أراد بذلك أنَّه يتصف بكل حادث، فهذا يستلزم أن يتصف بالنقائص الوجودية، مثل أن يتصف بالجهل المركب الحادث ونحو / ذلك. وهذا ممتنع لكونه نقصاً لا لكونه حادثاً، فالموت والسِّنة والنوم والعجز واللغوب والجهل، وغير ذلك من النقائص، هو منزّه عنها، ومقدس أزلاً وأبداً، فلا يجوز أن تقوم به، لا قديمة ولا حادثة، لكونها نقائص تناقض ما وجب له من الكمال اللازم لذاته. ٤/٥٨

وإذا كان أحد النقيضين لازماً للذات، لزم انتفاء النقيض الآخر، فكلُّ ما تنزه الرب عنه من الحوادث والصفات، فهو منزه عنه، لما أوجب ذلك، لا للقدر المشترك بينه وبين ما قام به من الكمالات.

وأمَّا السؤال الثالث، وهو قوله: «**إنَّه لا حاجة إلى ذلك**». فيقال: ليس كل ما لا تعلم الحاجة إليه، يجزم بنفيه، فإنَّ الله أخبر أنَّه كتب مقادير الخلائق قبل خلقهم، ولا يعلم إلى ذلك حاجة، وكذلك قد خلق آدم بيده عند أهل الإثبات، مع قدرته على أنْ يخلقه كما خلق غيره.

---

(١) أحد روايات الحديث السابق التي رواها ابن عدي في «الكامل» (٤/ ٢١٩).

(٢) الطبري (٢٤/ ٢٥)، وعبد الله بن الإمام أحمد في «السنّة» (١٠٩٠).

وأيضاً فإنَّ عدم الحاجة إلى الشيء أوجبت نفيه، فينبغي أن تنفي جميع المخلوقات، فإنَّ الله لا يحتاج إلى شيء.

وأما ما يقوم بذاته، فما كان الخلق محتاجاً إليه وجب إثباته، وما لم يكن الخلق محتاجاً إليه، كان قد انتفى هذا الدليل المعين الدالّ على إثباته، وعدم الدليل مطلقاً لا يستلزم عدم المدلول عليه في نفس الأمر، وإن استلزم عدم علم المستدل به، فضلا عن عدم الدليل المعين.

وأيضاً فإنَّ الرب تعالى يمكن أن يكون له من صفات الكمال ما لا يعلمه العباد، ولا يمكنهم نفيه لانتفاء الحاجة إليه. / ٥٩/٤

ولكن هذا السؤال يمكن تحريره على وجهٍ آخر، وهو أن يُقال: الكرَّامية إنما أثبتوا ما أثبتوه لاحتياج الخلق إليه، والقدرة والمشيئة الأزلية كافية في حدوث المخلوقات المنفصلة، كما هي كافية في حدوث ما قام بالذات، فيكون دليلهم على ذلك باطلا.

وهذا الكلام إنما يُفيد -إن أفاد- إبطال هذا الدليل المُعين، ولا يبطل دليلاً آخر، ولا يبطل ثُبوت المدلول، فلا يجوز أن ينفي قيام الحوادث بذاته، لعدم ما يثبت ذلك، بل الواجب فيما لا يُعرف دليل ثبوته وانتفائه الوقف فيه.

ثم هم قد يقولون: صدور المفعولات المنفصلة من غير سبب حادث يقوم بالفاعل أمر ممتنع، كصدور المفعولات بدون قدرة وإرادة للفاعل.

ويقولون أيضاً: قد عُلم أنَّ الله خالق للعالم، والخلق ليس هو المخلوق، إذ هذا مصدر، وهذا مفعول به، والمصدر ليس هو المفعول به، فلا بدَّ من إثبات خلق قائم به، ومن إثبات مخلوق منفصل عنه.

وهذا قول جمهور الناس، وهو أشهر القولين عند أصحاب الأئمة الأربعة، أصحاب: أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد. وهو قول جمهور الناس: أهل الحديث، والصوفية، وكثير من أهل الكلام -أو أكثرهم- وكثير من أساطين الفلاسفة- أو أكثرهم. / ٦٠/٤

لكن النزاع بينهم في الخلق المغاير للمخلوق: هل هو قديم قائم بذاته؟ أو هو منفصل عنه؟ أو هو حادث قائم بذاته؟ وإذا كان حادثاً: فهل الحادث نوعه؟ أو أن الحوادث هي الأعيان الحادثة، ونوع الحوادث قديم، لتكون صفات الكمال قديمة لله، لم يزل ولا يزال متصفاً بصفات الكمال؟

هذه الأقوال الأربعة قد قال كلُّ قول طائفة. ويقولون أيضاً: إنَّ قيام هذه الأمور بذاته من صفات الكمال، وذلك أنَّا قد علمنا أنَّ الله متكلِّم، لا يكون متكلماً إلاَّ بكلامٍ قائمٍ بذاته، وأنَّه مريد، ولا يكون مريداً إلاَّ بإرادة قائمة بذاته، إذ ما قام بغيره من الكلام والإرادة، لا يكونُ كلاماً له ولا إرادة، إذ الصفة إذا قامت بمحلٍ عاد حكمها على ذلك المحل، لا على غيره، ويقولون: قد أخبر الله أنَّه ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾، و«أن» تدل على أن الفعل مستقبل، فوجب أن يكون القول والإرادة حادثين بالسمع.

وبالجملة عامة ما يذكر في هذا الباب يعود إلى نوع تناقض من الكرَّامية، وهو عمدة منازعيهم، ليس معهم ما يعتمدون عليه إلاَّ تناقضهم. وتناقض أحد المتنازعين لا يستلزم صحة قول الآخر، لجواز أن يكون الحق في قول ثالثٍ، لا قول هذا ولا قول هذا، لا سيما إذا عُرف أنَّ هناك قولاً ثالثاً، وذلك القول يتضمن زوال الشُّبه القادحة في كلٍ من القولين الضعيفين. / ٤/ ٦١

الحجة الثالثة عند الآمدي على امتناع حلول الحوادث بذات الله تعالى

قال الآمدي[1] «الحجة الثالثة: أنَّه لو كان قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لكان قابلاً لها في الأزل، وإلاَّ كانت القابلية عارضة لذاته، واستدعت قابلية أخرى، وهو

---

(١) في: أبكار الأفكار، (١/ ٤٨٢) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ص٧٢) نسخة رقم (١٦٠٣).

تسلسل ممتنع، وكون الشيء قابلا للشيء، فرع إمكان وجود المقبول[١]، فيستدعي تحقق كل واحد منهما، ويلزم من ذلك إمكان حدوث الحوادث في الأزل، وحدوث الحادث في الأزل ممتنع، للتناقض بين كون الشيء أزلياً وبين كونه حادثا»[٢].

قال الآمدي: «ولقائل أن يقول: لا نسلم أنَّه لو[٣] كان قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لكان قابلاً لها في الأزل، فإنَّه لا يلزم من القبول للحادث فيما لا يزال، مع إمكانية القبول له أزلا، مع كونه غير ممكن أزلاً[٤]، والقول بأنَّه يلزم منه التسلسل، يلزم عليه الإيجاد / (بالقدرة للمقدور، وكون الرب خالقاً للحوادث، فإنه نسبة متجددة بعد أن لم يكن، فما هو الجواب ههنا، به يكون الجواب)[٥]. ثم وإن[٦] سلمنا أنَّه يلزم من القبول فيما لا يزال القبول أزلاً، فلا نسلم[٧] أن ذلك يوجب إمكان وجود المقبول[٨] أزلاً، ولهذا على أصلنا الباري موصوف في الأزل بكونه قادراً على خلق العالم، ولا يلزم منه إمكان وجود العالم أزلا».

٤/ ٦٢

(١) في أبكار بعد عبارة: «فرع إمكان وجود المقبول» عبارة ساقطة من جميع نسخ كتابنا وهي: «إذ القابلية نسبة بين القابل والمقبول».

(٢) أمام هذا الموضع كتب في هامش (هـ) ما يلي: «هذه التخريجة لا أعرف محلها، وهي في الأصل وريقة في ما بعد ذلك، بعد ورقات عند ذكر الأفول في قصة إبراهيم، ولكن هذا الموضع له بها بعض مناسبة فليحرر موضعها». وبعد ذلك يوجد كلمات كثيرة في الهامش أولها: قد أورد على ذلك الرازي.. وآخرها.. الوجه الثاني، وقد تبين لي أن هذا الكلام سبق وروده ويقابل (ص٥،٤) من هذا الجزء.

(٣) أبكار: أن لو.

(٤) أبكار: مع عدم إمكانه أزلاً.

(٥) ما بين ( ) هذه العبارة كلها ساقطة من نسختي أبكار الأفكار.

(٦) وإن: كذا في (هـ)، أبكار، وهي ساقطة من (ق). وفي (ص)، (ض)، (ط): إن.

(٧) أبكار: ولكن لا نسلم.

(٨) أبكار: القبول.

قلت: قد ذكر في إفساد هذه الحجة وجهين، هما منع لكلتا مقدمتيها، **فإنَّ مبناها على مقدمتين: إحداهما**: أنَّه لو كان قابلاً، لكان القبول أزلياً.

والثانية: أنَّه يمكن وجود المقبول مع القبول.

فيُقال في الأولى: لا نسلم أنَّه إذا كان قابلاً للحوادث في الأبد، يلزم قبولها في الأزل، لأنَّ وجودها فيما لا يزال ممكن، ووجودها في الأزل ممتنع، فلا يلزم من قبول الممكن قبول الممتنع. وهذا كما يُقال: إذا أمكن حدوث الحوادث فيما لا يزال، أمكن حدوثها في الأزل.

وقد احتجوا على ذلك بأنَّه يجب أن يكون القبول من لوازم الذات، إذ لو كان من عوارضها، لكان للقبول قبول آخر، ولزم التسلسل. / ٤/٦٣

فأجاب عن هذه الحجة بالمعارضة بالإيجاد والإحداث، فإنه عند من يمنع تسلسل الآثار من عوارض الذات لا من لوازمها، فالقول في قبولها كالقول في فعلة لها، إذ التسلسل في القابل كالتسلسل في الفاعل.

وهذا الجواب من جنس جوابه عن الحجة الأولى، وهو جواب صحيح على أصل من وافق الكرَّامية، من المعتزلة والأشعرية والسالمية وغيرهم. وهؤلاء أخذوا هذا الأصل عن الجهمية والقدرية من المعتزلة ونحوهم.

وأما المقدمة الثانية فيُقال: لا نسلم أنه يلزم من ثبوت القبول في الأزل، إمكان وجود المقبول في الأزل، بدليل أنَّ القدرة ثابتة في الأزل، ولا يمكن وجود المقدور في الأزل عند هذه الطوائف.

وهذا الجواب أيضاً جواب لمن وافقه على ذلك. والنكتة في الجوابين: أنَّ ما ذكروه في المقبول، ينتقض عليهم بالمقدور، فإنَّ المقبول من الحوادث هو نوع من المقدورات،

لكن فارق غيره في المحل، فهذا مقدور في الذات، وهذا مقدور منفصل عن الذات، فإن قدرته قائمة بذاته، ومقدور القدرة هو فعله القائم بذاته، وإن كانت المخلوقات أيضاً مقدورة عندهم، فهذا المنفصل عندهم / مقدور، وفعله القائم بذاته مقدور، ٤/ ٦٤ وقدرته قائمة بمحل هذا المقدور المتصل دون المنفصل.

والناس لهم في وجود المقدور بمحل القدرة وخارجاً عنها أقوال:

منهم من يقول: القدرة القديمة والمحدثة توجد في محل المقدور، كأئمة أهل الحديث والكرَّامية وغيرهم.

ومنهم من يقول: القدرتان توجدان في غير محل المقدور، كالجهمية والمعتزلة وغيرهم.

ومنهم من يقول: المحدثة لا تكون إلا في محل المقدور، والقديمة لا تكون في محل المقدور، وهم الكُلاَّبية ومن وافقهم.

ومتنازعون أيضاً: هل يمكن أن تكون القدرتان -أو إحداهما- متعلقة بالمقدور في محلها، وخارجة عن محلِّها جميعا.

والمقصود هنا أن ما عارضهم به معارضة صحيحة، ولكن كثير من الناس من أهل الحديث والكلام والفلسفة وغيرهم، يقولون في المقدور ما يقولون في المقبول، ويقولون بجواز حوادث لا تتناهى. ومنهم من يخص ذلك بالمقدورات. / ٤/ ٦٥

فيُقال لهؤلاء: حينئذ فيجوز حوادث لا تتناهى في المقبولات والمقدورات، كما في المقدورات المنفصلة، لا فرق بينهما.

والجواب القاطع المركب أن يُقال: إمّا أن يكون وجود حوادث لا تتناهى ممكناً، وإما أن يكون ممتنعا. فإن كان الأول، كان وجود نوع الحوادث في الأزل ممكناً. وحينئذ فلا يكون اللازم منتفياً، فتبطل المقدمة الثانية.

وإن كان ممتنعاً لم يجز أن يُقال: إنه قابل لها في الأزل قبولاً يستلزم إمكان وجود المقبول، وحينئذ فلا يلزم وجودها في الأزل، فتبطل المقدمة الأولى.

فتبين أنه لا بد من بطلان إحدى المقدمتين، وأيها بطلت بطلت الحجة. فهذا جواب ليس بإلزامي، بل هو علمي يبطل الحجة قطعا.

وهنا طريقة ثالثة في الجواب على قول من قال: إنَّه لم يزل متكلماً إذا شاء، وإنَّ الحركة من لوازم الحياة، من أهل السنة والحديث وغيرهم. فإنَّ هؤلاء يقولون: إنَّه قابل لها في الأزل، وإنها موجودة في الأزل.

وما ذكره من الحجة يستلزم صحة قول هؤلاء في المقدور والمقبول، فإنهم يقولون: هو قادر عليها فيما لا يزال، وهي ممكنة فيما لا يزال، فوجب أنه لم يزل قادراً وأنها ممكنة، فإن هذه القدرة والإمكان: / إما أن تكون قديمة، وإما أن تكون حادثة. فإن كانت قديمة حصل المطلوب، وإن كانت حادثة فلا بدَّ لها من سبب حادث، وذلك يستلزم التسلسل، والتسلسل يتضمن دوام القدرة وإمكان الفعل، فثبت أنَّه لم يزل قادرا على الفعل، والفعل ممكن له، وهو المطلوب. ٤/٦٦

وإيضاح ذلك: أنَّه إذا كان قادراً على الفعل، وجب أن يكون قادراً عليه في الأزل، وإلاَّ كانت القادرية عارضة لذاته، واستدعت القادرية قادرية أخرى، وذلك يقتضي التسلسل، فإن كان التسلسل باطلاً لزم دوام نوع القادرية، لأنَّه يمتنع أن تكون عارضة، إذ كانت العارضة تستلزم التسلسل الباطل على هذا التقدير، وما استلزم الباطل فهو باطل، وإذا امتنع كونها عارضة، ثبت كونها لازمة، لأنه متصف بها قطعاً، وإن كان ممكناً لزم إمكان دوام قادريات لا تتناهى لأنَّه يتصف بها، ويمتنع تجددها له، إذ كانت قدرته من لوازم ذاته، لامتناع أنْ يكون غير القادر يجعل نفسه قادراً بعد أن لم

يكن، وذلك يقتضي دوام نوع القادرية، فلا بدَّ في الأزل من ثبوت القادرية على التقديرين، وهو المطلوب.

وإذا كان كذلك فالقدرة على الشيء فرع إمكان المقدور، إذ القادرية نسبة بين القادر والمقدور، فتستدعي تحقق كلٍّ منهما، وإلاَّ فما لا يكون ممكناً لا يكون مقدوراً، فلا تكون القادرية عليه ثابتة في / الأزل، فدل على أنه يلزم من ثبوت القدرة في الأزل إمكان ٤/ ٦٧ وجود المقدور في الأزل.

وحينئذ فذلك يدل على إمكان الفعل في الأزل، فلا يكون هنا ما يمنع وجود المقدور المقبول في الأزل، فصار ما ذكروه حجَّة على النفي هو حجة على الإثبات، لكن هذا حجة لإمكان وجود المقبول في الأزل، ويمكن أن يحتجوا على وجود المقبول في الأزل بأن يقولوا: لو لم يقم بذاته ما هو مقدور مراد له دائما، للزم أن لا يحدث شيئاً، لكنه قد أحدث الحوادث، فثبت دوام فاعليته وقابليته لما يقوم بذاته من مقدورات ومرادات.

وبيان التلازم: أنَّ الحادث بعد أن لم يكن، إن حدث بغير سبب لزم ترجيح الممكن بلا مرجح، وتخصيص أحد المثلين من الوقتين وغيرهما بلا مخصص، وهذا ممتنع، وإن حدث بالسبب، فالقول في ذلك السبب، كالقول في غيره، فيلزم تسلسل الحوادث.

ثمَّ تلك الحوادث الدائمة: إمَّا أن تحدث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها، وهو ممتنع، لأنَّ العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء منه. وإمَّا أن تحدث عن غير علَّة تامة، وما ليس بعلَّة تامة ففعله للحادث موقوف على الشرط الذي به يتم فاعليته لذلك الحادث. / ٤/ ٦٨

وذلك الشرط: إما منه، وإما من غيره، فإن كان من غيره، لزم أن يكون رب العالمين محتاجاً في أفعاله إلى غيره، وإن كان منه، لزم أن يكون دائماً فاعلا للحوادث.

وتلك الحوادث: إما أن تحدث بغير أحوالٍ تقوم به، وإما أنَّه لا بد من أحوال تقوم به. والثاني يستلزم أنه لم يزل قادراً قابلاً فاعلاً، تقوم به الأفعال. والأوّل باطل، لأنَّه إذا كان في نفسه أزلاً وأبداً على حالٍ واحدة لم يقم به حال من الأحوال أصلاً، كانت نسبة الأزمان والكائنات إليه واحدة، فلم يكن تخصيص أحد الزمانين بحوادث تخالف الحوادث في الزمان الآخر أوْلى من العكس.

وتخصيص الأزمنة بالحوادث المختلفة أمر مشهود، ولأنَّ الفاعل الذي يحدث ما يحدثه من غير فعل يقوم بنفسه غير معقول، بل ذلك يقتضي أنَّ الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق، وأنَّ مسمَّى المصدر هو مسمى المفعول به، وأن التأثير هو الأثر.

ونحن نعلم بالاضطرار أن التأثير أمر وجودي، وإذا كان دائماً لزم قيامه بذاته دائماً، وأن تكون ذاته دائماً موصوفة بالتأثير، والتأثير صفة كمال، فهو لم يزل متصفاً بالكمال، قابلاً للكمال، مستوجباً للكمال. وهذا أعظم في إجلاله وإكرامه -سبحانه وتعالى.

٦٩/٤ وبهذه الطريق وأمثالها يتبين أنَّ الحجة العقلية التي يحتج بها / أهل الضلال، فإنه يُحتج بها على نقيض مطلوبهم، كما أنَّ الحجج السمعية التي يحتجون بها حالها كذلك.

وذلك مثل احتجاجهم على قدر الأفلاك، بأنَّه إذا كان مؤثراً في العالم، فإمَّا أن يكون التأثير وجودياً أو عدمياً، والثاني معلوم الفساد بالضرورة.

لكن هذا قول كثير من المعتزلة والأشعرية، وهو قول من يقول: الخلق هو المخلوق، وإن كان وجودياً، فإن كان حادثاً لزم التسلسل، ولزم كونُه محلاً للحوادث، فيجب أن لا يكون قديماً. وإن كان قديماً، لزم قدم مقتضاه، فيلزم قدم الأثر.

فيُقال: أولاً: هذا يقتضي أن لا يكون شيء من آثاره محدثا، وهذا خلاف المشاهدة.

وموجب هذه الحجَّة: أنَّ الأثر يقترن بالمؤثر التام التأثير، وإذا كان كذلك فكلما حدث من الحوادث شيء كان التأثير التام له منتفياً في الأزل، وكذلك أيضاً كلما تجدد شيء من المتجددات. وحينئذ فيلزم أنَّه لم يكن في الأزل تأثير يستلزم آثاره، وهذا نقيض قولهم.

وحينئذ فيلزم حدوث التأثير وتسلسله، وإذا كان التأثير وجودياً / وجب أن يكون ٤/ ٧٠ قائماً بالمؤثر، وهذا يقتضي دوام ما يقوم بذاته من أحواله وشئونه التي هي من آثار قدرته ومشيئته.

وهذه الحجج الثلاث المذكورة مبناها على جواز التسلسل في الآثار، والكرَّامية لا تقول بذلك، لكن يقول به غيرهم من المسلمين، وأهل الملل، وغير أهل الملل.

والكرَّامية تجيب من يوافقها على التسلسل بما تقدم من المعارضات أو الممانعات.

الحجة الرابعة عند الآمدي

قال الآمدي[1]: «الحجة الرابعة: أنه لو قامت الحوادث بذاته لكان متغيراً، والتغير على الله محال، ولهذا قال الخليل عليه السلام: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام:٧٦] **أي المتغيرين».**

قال[2]: «ولقائل أن يقول: إنْ أردتم بالتغير حلول الحوادث بذاته، فقد اتحد اللازم والملزوم، وصار حاصل المقدمة[3] الشرطية: لو قامت الحوادث بذاته،

---

(١) بعد كلامه عن الحجة الثالثة الذي سبق ذكره (ص٦٢-٦٣) مباشرة في: أبكار الأفكار، (١/ ٤٨٢-٤٨٣) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٧٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة (١/ ٤٨٣) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٧٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٣) كلمة «المقدمة»: ساقطة من نسختي الأبكار.

لقامت الحوادث بذاته وهو غير مفيد[١]، ويكون القول بأن: التغير على الله بهذا الاعتبار محال[٢]، دعوى محل / النزاع فلا يقبل[٣]، وإن أردتم[٤] بالتغير معنى آخر وراء قيام الحوادث بذات الله تعالى[٥]، فهو غير مسلَّم، ولا سبيل إلى إقامة الدلالة[٦] عليه». ٤/ ٧١

[تعليق ابن تيمية]

قلت: لفظ «التغير» في كلام الناس المعروف هو يتضمن استحالَة الشيء، كالإنسان إذا مرض، يُقال: غيَّره المرض. ويُقال في الشمس إذا اصفرَّت: تغيَّرت. والأطعمة إذا استحالت يُقال لها: تغيرت. قال تعالى: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ [محمد:١٥]. فتغير الطعم استحالته من الحلاوة إلى الحموضة، ونحو ذلك.

ومنه قول الفقهاء: إذا وقعت النجاسة في الماء الكثير لم ينجس، إلا أن يتغير طعمه أو لونه أو ريحه، وقولهم: إذا نجس الماء بالتغيُّر زال بزوال التغير. ولا يقولون: إنَّ الماء إذا جرى مع بقاء صفاته أنَّه تغير، ولا يُقال عند الإطلاق للفاكهة والطعام إذا حُوِّل من

---

(١) أبكار: وهو غير مقيد.

(٢) محال: ساقطة من نسختي الأبكار.

(٣) عبارة «فلا يقبل» ساقطة من نسختي الأبكار.

(٤) أبكار: فإن أردتم.

(٥) أبكار: بذاته.

(٦) أبكار: الدليل.

مكان إلى مكان: أنَّه تغير. ولا يُقال للإنسان إذا مشى أو قام أو قعد: قد تغير، اللهم إلاَّ مع قرينه، ولا يقولون للشمس والكواكب إذا كانت / ذاهبة من المشرق إلى المغرب: ٤/ ٧٢ إنها متغيرة، بل يقولون إذا اصفرَّ لون الشمس: إنها تغيَّرت، ويُقال: وقت العصر ما لم يتغير لون الشمس (ويقولون: تغيَّر الهواء، إذا برد بعد السخونة. ولا يكادون يسمون مجرد هبوبه تغيرا، وإن سمّى بذلك فهم يفرّقون بين هذا وهذا)[1]، ويُقال: قد أُمر أهل الذمة بلباس الغيار، أي اللباس الذي يخالف لونه لون لباس المسلمين: وتقول العرب: تغايرت الأشياء، إذا اختلفت. والغيار: البدال.

قال الشاعر:

فلا تحسبنّي لكم كافراً ولا تحسبنّي أريدُ الغيارا[2]

ويقولون: نزل القوم يغيّرون: أي يصلحون الرحال.

ومنه قول النبي ﷺ لما أُتي بأبي قحافة، ورأسه ولحيته كالثغامة، فقال: غيِّروا الشيب، وجنِّبوه السواد[3]. أي غيِّروا لونه إلى لون آخر: أحمر أو أصفر. وتقول العرب: غـيَّرْت الشيء فتغيَّر غَيْراً. / ٤/ ٧٣

ومنه قول النبي ﷺ: عجب ربنا من قنوط عباده وقرب غِيَرِه[4]. أي قرب تغيره من الجدب إلى الخصب.

وغار الرجل على أهله يغار، إذا حصل له غضب أحال صفته من حالٍ إلى حال.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة في (هـ) فقط (رشاد).

(٢) الشعر للأعشى كما في لسان العرب مادة (غير). (٣) رواه مسلم (٢١٠٢).

(٤) مرّ تخريجه (٢/ ١٢٨) بلفظ (ضحك ربنا) أما هذا اللفظ (عجب) فذكره ابن كثير في «البداية والنهاية» (١٤/ ٢٤) وفي التفسير.

وقال النبي ﷺ: من رأى منكراً فلغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان[١].

٧٤/٤ وقال: إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه[٢]./

وتغيير المنكر تبديل صفته حتى يزول المنكر بحسب الإمكان، وإن لم يكن إلاَّ بتغير الإنسان في نفسه غضباً لله.

ولهذا لم يطلق على الصفة الملازمة للموصوف أنَّها مغايرة له، لأنَّه لا يمكن أن يستحيل عنها ولا يزايل.

والغَيْر والتغيّر من مادة واحدة، فإذا تغير الشيء صار الثاني غير ما كان، فما لم يزل على صفةٍ واحدة لم يتغير، ولا تكون صفاته مغايرة له.

والناس إذا قيل لهم: التغير على الله ممتنع، فهموا من ذلك الإستحالة والفساد، مثل انقلاب صفات الكمال إلى صفات نقص، أو تفرق الذات، ونحو ذلك مما يجب تنزيه الله عنه.

وأما كونه سبحانه يتصرف بقدرته، فيخلق، ويستوي، ويفعل ما يشاء بنفسه، ويتكلم إذا شاء، ونحو هذا، فهذا لا يسمونه تغيراً.

---

(١) مر تخريجه.

(٢) رواه أبوداود (٤٣٣٨)، والترمذي (٢١٦٨) (٣٠٥٧)، وابن ماجه (٤٠٠٥)، والإمام أحمد (١/ ٢،٧،٩)، والحميدي (٣)، وعبد بن حميد (١)، والبزار (٦٥،٦٩)، وابن جنان (٣٠٥)، وأبو يعلى (١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢)، والطبراني في الأوسط (٢٥١١)، والخطيب في التاريخ (٩/ ١١٤) والحديث صحيح.

ولكن حجج النفاة مبناها على ألفاظ مجملةٍ موهمة، كما قال الإمام أحمد: يتكلَّمون بالمتشابه من الكلام، ويلبِّسون على جهال الناس بما يشبِّهون عليهم، حتى يتوهم الجاهل أنهم يعظِّمون الله، وهم إنما يقودون قولهم إلى فرية على الله.

ومن أعجب الأشياء احتجاجهم بقصة إبراهيم الخليل، وهم مع افترائهم فيها على التفسير واللغة، إنما هي حجة عليهم لا لهم. كما قال / بعضهم في قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ ٧٦﴾ [الأنعام:٧٦] أي: المتغيرين. وربما قال غيره: المتحركين، أو المتنقلين. وقال بعض المتفلسفة المتأخرين، الممكنين، وأراد بالممكن ما يتناول القديم الأزلي الذي يمتنع عدمه. ٤/ ٧٥

وزعم بعضهم -كالرازي في تفسيره- أنَّ هذا قول المحققين. وهؤلاء من أعظم الناس تحريفاً للفظ «الأفول» ولفظ «الإمكان» فإنهم، وسائر العقلاء، يسلِّمون أنَّ الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلاَّ ما كان معدوماً، فأما القديم الأزلي الذي لم يزل، فيمتنع عندهم وعند سائر العقلاء أن يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم.

ولكن يتناقضون تناقضاً بيِّناً، فقالوا: الفلك ممكن يقبل الوجود والعدم، وهو مع ذلك قديم أزلي.

ثم استعمال لفظ «الأفول» في الممكن الذي يقبل الوجود والعدم من أعظم الكذب على اللغة والتفسير، فإنَّ المخلوقات الموجودة -كالشمس والقمر والكواكب والآدميين وغيرهم- لا يُسمَّوْن في حال حضورهم آفلين.

وهؤلاء اجترأوا على ذلك لما جعلت الجهمية وأهل الكلام المحدث المتحرِّك آفلاً، فجعلوا كل متحرك آفلاً، وزعموا أنَّ إبراهيم عليه السلام احتجَّ بالحركة على امتناع كون المتحرك رب العالمين. فلما قال هؤلاء هذا، قال أولئك: نحن نجعل كل ما سوى الرب آفلاً، فجعلوا السموات والأرض وكل ما سواه آفلاً، وفسروا بذلك القرآن. / ٤/ ٧٦

وهذا لا يُعرف في لغة العرب: أنَّ الأفول بمعنى التحرك والانتقال، ولا بمعنى التغير، الذي هو استحالة من صفة إلى صفة، دع ما هو من باب التصرُّف الذي لا تستحيل فيه الصفات.

وإبراهيم إنما قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ ۝٧٦﴾ [الأنعام:٧٦] ردّاً لمن كان يتخذ كوكباً يعبده من دون الله، كما يفعله أهل دعوة الكواكب، كما كان قومه يفعلون ذلك، لا رداً على من قال: إن الكوكب هو رب العالمين، فإنَّ هذا لم يقله أحد. لكن قومه كانوا مشركين، ولو كان إبراهيم مقصوده نفي كون الكوكب رب العالمين، واحتجَّ على ذلك بالأفول، لكانت حجةً عليهم، لأنَّه لما رأى الكوكب والقمر والشمس بازغةً كانت متحركة من حين بزوغها إلى حين غروبها، وهو في تلك الحال لا ينفي عنها المحبة، كما نفاها حين غابت.

فعُلم بذلك أن ما ذُكر من التغير والحركة والانتقال لم يناف مقصود إبراهيم عليه السلام، وإنما نافاه التغيب والاحتجاب. فإن كان مقصوده نفي كونه ربّ العالمين كان ذلك حجة عليهم لا لهم، وكانوا قد حكوا عن إبراهيم أنَّه لم يجعل التغير والحركة والانتقال مانعة من كون الموصوف بذلك ربّ العالمين، فما ذكروه لو صحَّ كان حجة عليهم لا لهم. / ٤/٧٧

وبكل حال فإبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من حب المتصف بذلك، كما جعل الأفول مانعاً، فعُلم أنَّ ذلك ليس من صفات النقص التي تنافي كون المتصف بها معبوداً عند إبراهيم.

قال الآمدي[١]: «وأما المعتزلة فمنهم من قال: المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز، تبعاً لحصول محلها فيه، والباري ليس بمتحيز، فلا تقوم بذاته الصفة. ومنهم من قال: الجوهر إنما صح قيام الصفات[٢] به لكونه متحيزاً، ولهذا فإنَّ الأعراض لمَّا لم تكن متحيزة لم يصح قيام المعاني بها، والباري ليس بمتحيز، فلا يكون محلاً للصفات».

قال[٣]: «وهذه الشبهة تدل[٤] على انتفاء الصفة عن الله تعالى مطلقاً، قديمة كانت أو حادثة[٥]، وهي ضعيفة جداً[٦]. أمَّا الشبهة الأولى، فلقائل أن يقول: لا نسلم أنه[٧] لا معنى لقيام الصفة بالموصوف (إلا ما ذكروه، بل معنى قيام الصفة بالموصوف تَقَوُّم الصفة بالموصوف)[٨] في الوجود، وعلى هذا فلا يلزم[٩] أن يكون المعلول قائماً / بالعلة، لكونه متقوماً بها في الوجود، إذ ليس المعلوم صفة ولا العلة موصوفة به[١٠]. ٤/ ٧٨

وأمَّا الشبهة الثانية، فلقائل أن يقول: لا نسلِّم أنَّ قيام الصفات بالجوهر لكونه متحيزاً، بل أمكن أن يكون ذلك لمعنى مشترك بينه وبين الباري تعالى[١١]، وإن كان ذلك لكونه متحيزاً، فلا يلزم من انتقاء الدليل في حق الله تعالى انتفاء المدلول[١٢]،

---

(١) أبكار الأفكار (١/ ٤٨٣-٤٨٤) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٧٣) نسخة رقم (١٦٠٣) (رشاد).

(٢) أبكار: الصفة.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في النسختين.

(٤) أبكار: وهاتان شبهتان تدلان.

(٥) أبكار: كانت قديمة أو حادثة.

(٦) أبكار: وهما ضعيفتان جداً.

(٧) أنه: ساقطة من نسختي الأبكار.

(٨) ما بين ( ) ساقط من نسختي الأبكار.

(٩) أبكار: لا يلزم.

(١٠) به: ساقطة من نسختي الأبكار.

(١١) أبكار: وبين الله تعالى.

(١٢) أبكار: المعلول.

كما تقدَّم تحقيقه. وقد أمكن[١] أن يكون ذلك لمعنى اختص به[٢] الباري تعالى ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين في صورتين»[٣].

قلت: أمَّا الحجة الأولى، فيُقال: قيام الصفة بالموصوف معروف يُتصور بالبديهة، وهو أوضح مما حدُّوه به حيث قالوا: إنَّ ذلك هو حصول الصفة في الحيز، تبعاً لحصول محلِّها فيه. فإن الناس يفهمون قيام اللون والطعم والريح بالموصوف بذلك، وإن لم يخطر بقلوبهم هذا الحصول.

٤/ ٧٩ فإن ادّعى مدّع أنَّ كل موصوف متحيز، وأنَّ قيام الصفة بدون المتحيز ممتنع. /

فيُقال: من الناس من ينازعك في هذا، ومنهم من يوافقك عليه، والموافقون لك منهم من يقول: كل قائم بنفسه متحيز، ولا أعلم قائماً بنفسه إلاَّ المتحيز. ومنهم من يقول: بل أعلم قائماً بنفسه غير المتحيز، فقولك لا يصح إلاَّ إذا ثبت لك أن كل موصوف متحيز، وثبت لك وجود موجود ليس بمتحيز، حتى يستلزم ثبوت موجود ليس بموصوف.

وجمهور الخلق ينكرون هذه الدعوى، بل يقولون: إثبات موجود لا يوصف بشيء من الصفات، بل هو ذات مجردة، كإثبات وجود مطلق لا يتعين ولا يتخصص، وهذا كله ممتنع لمن تصوره بضرورة العقل، ويقولون: هذا إنما يعقل تصوره في الأذهان لا في الأعيان، والذهن يُقدَّر فيه الممتنعات، كالجمع بين الضدين والنقيضين.

---

(١) أبكار: كيف وقد أمكن.

(٢) به: ساقطة من نسختي الأبكار.

(٣) في صورتين: ساقطة من نسختي الأبكار.

والجواب المركب: أن يُقال: ما تعني بقولك متحيزاً؟ أتعني به ما كان له حيز موجود يحيط به؟ أم تعني به ما يقدِّر المقدِّر له حيزاً عدمياً، أو ما كان منحازاً عن غيره؟

فإن عنيت الأول كان باطلاً متناقضاً، فإنَّ الأجسام: إن كانت متناهية لم تكن في حيز وجودي، فإنها إذا كانت متناهية، لو كانت في حيز وجودي، لزم أن يكون الجسم في جسم آخر إلى ما لا يتناهى، ولزم وجود أبعاد لا تتناهى، وإن كانت غير متناهية امتنع كون ما لا يتناهى في حيز وجودي، لأنَّ ذلك الحيز هو أيضاً داخل فيما لا يتناهى. / ٤/ ٨٠

فهذا جواب برهاني. والجواب الإلزامي أن قولك: كل موصوف: يحيط به حيِّز وجودي يستلزم وجود أجسام لا تتناهى، وهذا باطل عندك، فإنَّ العالم متحيز موصوف وليس في حيزٍ وجودي.

وإن قلت: أعني به أمراً عدمياً.

قيل لك: العدم لا شيء، وما جعل في لا شيء لم يجعل في شيء.

فكأنك قلت: المتحيز ليس في غيره. وحينئذ فلا نسلِّم لك امتناع كون الرب متحيزاً بهذا الاعتبار.

وكذلك إن فسرته بالمنحاز المباين لغيره، كان نفي اللازم ممتنعا.

فإن قلت: قد قام الدليل على حدوث ما كان كذلك، لأنَّ ما كان كذلك لم يخل من الحوادث والأعراض، أو كان مختصاً بقدرٍ أو صفةٍ أو تميز منه شيء عن شيء، وهذا تركيب -عاد الكلام إلى هذه المواد الثلاثة، وقد عُلم أنها مادة الكلام الباطل.

وقد بُيِّن فساد ذلك بوجوه، وحينئذ فلا يمكنك نفي شيء من موارد النزاع إلاَّ بنفي ذلك، فيعود الكلام إلى نفي ذلك.

٤/ ٨١ وأما الحجة الثانية فقول القائل: إن الجوهر إنما صح قيام الصفة به لكونه متحيزاً. /

فيُقال أولاً: لا نسلم أن قيام الصفة بمحلها يحتاج إلى علَّة أعم من المحل، بل كل صفة لازمة لمحلها، وهي محتاجة إلى ذلك المحل المعين لمعنى يخص ذلك المعين، لا يعلل كونها فيه بأعم منه، لأنَّه العلة إذا كانت أعم من المعلول كانت منتقضة.

وإن قيل: نحن نعلل جنس قيام الصفات بجنس التحيز.

قيل: وجنس قيام الصفات لا يحتاج إلى غير محل يقوم به، وإن لم يخطر بالقلب كونه متحيزا.

وإنْ قيل: إنَّ التحيز لازم للمحل الذي تقوم به الصفات.

قيل: وقيام الموصوف بنفسه لازم أيضاً، وغير ذلك.

ثم الكلام في التحيز على ما تقدم. وبالجملة فهذا كلام في جنس الصفات لا في خصوص الحوادث. ولا ريب أنَّ نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة كلامهم في الموضعين واحد، وفساد أصولهم مبين في غير هذا الموضع.

الفهرس الموضوعي

الموضوع **الصفحة**